في سوسيولوجيا الخطاب

من سوسيولوجيا التمثّلات إلى سوسيولوجيا الفعل



الدكتور عبد السلام حيمر



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

في سوسيولوجيا الخطاب

من سوسيولوجيا التمثّلات إلى سوسيولوجيا الفعل

في سوسيولوجيا الخطاب

من سوسيولوجيا التمثّلات إلى سوسيولوجيا الفعل

الدكتور عبد السلام حيمر



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

حيمر، عبد السلام

في سوسيولوجيا الخطاب: من سوسيولوجيا التمثلات إلى سوسيولوجيا الفعل/ عبد السلام حيمر.

٤٧٢ ص.

ببليوغرافية: ص ٤٦٧ ـ ٤٧٢.

ISBN 978-9953-533-05-6

١. فن الخطابة. ٢. اللسانيات. ٣. علم اجتماع المعرفة. ٤. التاريخ. أ. العنوان.

301

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

الطبعة الأولى

بيروت، تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٨

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بناية «سادات تاور»، شارع ليون، ص.ب: ٥٢٨٥ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٧ ٤٠٠١ ـ لبنان
هاتف: ٧٨٩٤٥٣ (١-٩٦١)
فاكس: ٧٨٩٤٥٤ (١-٩٦١)
E-mail: info@arabiyanetwork.com

المحتويـــات

القسم الثاني
الخطاب وسوسيولوجيا الفعل
(أو منطق الجسد)
(من شتراوس وفوكو إلى بيير بورديو)

مقدمـــــة

أصبح الخطاب يشكل حقلاً علمياً تهتم به أبحاث علمية متنوعة، في وقت أضحى فيه النموذج اللساني نموذجاً مهيمناً على مختلف العلوم والمعارف، من هنا، بات الخطاب يتحدد إما بالكلام المتبادل بين الأفراد الذين يكونون في عملية التواصل طوراً مخاطِبين، الأمر الذي يطرح مسألة العلاقة بين اللغة والكلام؛ وإما يتحدد بكونه تعبيراً لغوياً عن الفكر، الأمر الذي يطرح مسألة العلاقة بين اللغة والفكر. هذا بالإضافة إلى أن للخطاب وظيفة تواصلية بين الناس وهم يتدبرون شؤونهم وأمورهم الخاصة والعامة ويتبادلون الرسائل، خصوصاً إذا اتخذت هذه الرسائل صيغة كلام، ما يطرح مسألة العلاقة بين اللغة والمجتمع.

من هنا، يجب على أي محاولة ولتحديد الخطاب أن تؤول بصاحبها في النهاية إلى تحديد العلاقات بين اللغة والفكر، واللغة والكلام، واللغة والمجتمع، وبينها كلّها والممارسة الاجتماعية أو الفعل الاجتماعي.

انطلاقاً من هذه العلاقات بين اللغة والمجتمع، ومن التحديد الذي قدمناه لمعنى الخطاب، تأتي فصول هذا الكتاب لتقدم تفصيلات موسّعة حول كل تحديد من تحديدات الخطاب على الصعيد اللغوي والفكري والاجتماعي.

إن الخطاب متى كان كلاماً منطوقاً ليس إبداعاً خالصاً للمتكلم وحده، ومتى كان مكتوباً ليس نتاجاً للكاتب وحده، بل هو في كل أحواله نتاج مشترك بين المتكلم والمتلقي، والمخاطِب والمخاطَب، والكاتب والقارئ،

من حيث إننا كلما حلّلنا وضعاً يتبادل فيه الناس الخطب والكلام، إلا وتبينّا أن المتكلم متلقّ، والمخاطَب مخاطِب، والقارئ كاتب. وفي لعبة التحولات هذه، يصبح ممكناً إنتاج الخطابات، وليست لعبة التحولات تلك إلّا وجهاً من أوجه التفاعلات التي يتكوّن منها ما به يكون الإنسان إنساناً، وهو الفعل الاجتماعي.

ولهذا ماهينا بين الكلام والخطاب، وجعلناهما ملفوظات لا تقل الوحدات الأساسيّة لكل منها عن الجملة الواحدة، واعتبرناهما ممارسات تنتمي إلى نسج الفعل الاجتماعي للبشر في اعتمادهم المتبادل وتفاعلاتهم المستمرّة.

فالاجتماعي لا بوجد خارج الخطاب، بل داخله، لا باعنباره مضامين ومحتويات فقط، بل باعتباره محدداً لسمات الخطاب وشكله وبنيته، وللتحولات التي تطرأ على شكله وبنيته أيضاً.

ولمزيد من الإضاءة على حيثيّات هذا الموضوع توقفنا عند الأوليّات التي تقوم عليها اللسانيّات البنيوية الدوسوسيريّة. فمن المعروف أن إحدى أوليّات دروس دو سوسير في الألسنيّة تكمن في الفصل داخل اللغة بين اللسان والكلام، فصلاً يشير بموجبه اللسان إلى المعرفة اللاشعوريّة المشتركة التي تكون لأعضاء جماعة لغوية معنية بما هو صحيح نحويّا في لغتهم، وبما ليس صحيحاً فيها، ويشير بموجبه الكلام إلى أصناف الحديث التي نجري بالفعل في أوضاع اجتماعية متنوعة، عندما يستعمل المتكلمون تلك اللغة وذلك اللسان.

أما بالنسبة إلى فلاديمير بروب، الذي توقفنا عنده أيضا في بحث الخطاب بين اللسان والكلام، يقرر أن الإشكالية المركزية التي تصب فيها كل المشكلات التي تطرحها الدراسة العلمية للخرافات الفولكلورية، وعلى رأسها الخرافة العجيبة، كما تصب الأنهار كلّها في البحر الواحد، هي التناظر المدهش الموجود بين مختلف خرافات شعوب العالم، على الرغم من اتصال هذه الشعوب بعضها مع بعض لا يمكن إثباته تاريخياً.

أما بالنسبة إلى كلود ليفي ـ شتراوس فيري أن كلا من الخطاب الفلسفي والخطاب الأيديولوجي ـ السياسي، والخطاب الديني والخطاب العلمي،

يتماثل بنيوياً مع الخطاب الأسطوري من حيث إن تلك الخطابات تتركب من عناصر أدنى هي الكلمات أو الجمل، ولا تتوفّر على فونيمات، وتنبع هي الأخرى من اللغة، ولا تشدد في إذاء وظائفها التواصلية على الجانب الصوتي واللفظي للغة، بل على جانبها المفهومي التصوري. من دون أن ينسينا ذلك التماثل، الاختلافات العينية الموجودة بين مفاهيم الخطاب الأسطوري والخطاب الأيديولوجي والخطاب الفلسفي والخطاب العلمي. . . إلخ. وهنا يمثل تفكير شتراوس في الخطاب استمراراً لدو سوسير وبروب، وقطيعة معهما في الآن نفسه: استمراراً لهما من حيث المنهج البنيوي، وقطيعة معهما من حيث بعض الأوليات والفرضيات التي يقوم على أساسها التحليل البنيوي للخطاب.

وعلى الرغم من أن شتراوس دعا إلى استخدام المنهج البنيوي في مجال الدراسات الاجتماعية الأخرى، لم يغفل عما يوجد بين الحقول الدراسية من خصوصيات وجب مراعاتها أثناء تطبيق المنهج البنيوي، وذلك بتكييفه مع خصوصيات موضوع الدراسة.

أما بالنسبة إلى الخطاب بين المعرفة والسلطة والتاريخ، فنتوقف مع فوكو، عند الأسئلة التالية: ما هو الحدث الذي طرأ في نظام المعرفة وأفضى إلى بزوغ الإنسان ونشوء العلوم الإنسانية، وما هو نظام المعرفة أو الإيبستمية في نظر فوكو، وكيف كان توزيعه قبل عصر الحداثة، وما التحول الذي طرأ عليه مع بداية عصر الحداثة، وجعل من الممكن انبثاق الإنسان فيه، وتحول الإنسان من اللامفكر فيه إلى المفكر فيه، ما أفضى إلى تأسيس العلوم الإنسانية؟

أما بالنسبة إلى الخطاب وسوسيولوجيا الفعل فنتوقف في القسم الثاني من الكتاب عند بيير بورديو والممكنات الثقافية، والفعل الاجتماعي الذي يساوي التطبّع (الرأسمال) والحقول، والخطاب باعتباره يساوي التطبّع الثقافي والحقل الثقافي.

يرى بورديو أن فضاء الممكنات الثقافية، القبل تاريخي عن الفاعلين فيه، والمتعالي عليهم، والموجه لبحوثهم وتفكيرهم وإنتاجهم، يشتغل بوصفه نسقاً من الروابط، والتي يتعين عليهم أن يتمثلوها في أجسادهم، وأن تكون ماثلة

في أذهانهم لكي يوجدوا داخل اللعبة الثقافية باعتبارهم مهنيّين محترفين معترفاً بهم، لا باعتبارهم هواة.

إن العلاقة بين النموذج الذي يبنيه الباحث انطلاقاً من حالة نوعية خاصة، حالة فضاء ثقافي محددة تاريخياً في الزمان والمكان، والحالات الخاصة التي يوجد عليها فضاءات ثقافية مغايرة، ذات تواريخ نوعية أخرى، هي علاقات النموذج النظري العام بالصيغ الممكنة لتحققه في المكان والزمان، من دون أن ننسى أن النموذج بدوره لا يُبنى إلا انطلاقاً من معاينة هذه الصيغة أو تلك، أو هذه الحالة أو تلك، التي يبدو عليها الفضاء الثقافي في هذا المجتمع أو ذاك، أو هذه الثقافة أو تلك.

القسم الأول

الخطاب وسوسيولوجيا التمثّلات

باستثناء إلهام ـ أعترف بأنه كبير ـ يقتصر ما أخذت عن الألسنية على نقطتين: أولاً دور الفعالية اللاواعية للفكر في إنتاج بنى منطقية، وقد أشار إلى ذلك بواس الذي كان أنثروبولوجياً بقدر ما هو ألسني، وثانياً المبدأ الأساسي القائل إن العناصر المكونة ليس لها دلالة داخلية بل تنتج دلالتها من موقعها، وهذا صحيح في اللغة وصحيح أيضاً بالنسبة إلى وقائع اجتماعية أخرى؛ ولا أعتقد أنني طلبت من الألسنية أكثر من ذلك. إن جاكوبسون هو أول من عرف ـ من خلال نقاشاتنا ـ أنني كنت أقول باستخدام أصيل لهذه المفاهيم في ميدان آخر(*).

(*) كلود ليفي ـ شتراوس، من قريب ومن بعيد (الدوائر الباردة)، حوارات مع ديديه إريبون؛ ترجمة مازن م. حمدان (دمشق: دار كنعان للدراسات والنشر، ٢٠٠٠)، ص ١٨١.

تمهيـــد
ما الذي نقصده بالخطاب؟

يدل الخطاب في **لسان العرب**(1) على مراجعة الكلام، أي على اللغة التي يستعملها الأفراد في حركية التواصل. وهو مشتق من فعل خطب الذي من معانيه الشأن والأمر، ومن معانيه أيضاً النكاح وطلب الزواج والمصاهرة والتواصل القرابي. فالخِطبة موضوعها المرأة، والخُطبة موضوعها الرسالة التي لها أول وآخر. والتواصل بين الجماعات، والتفاعل في ما بينها، إنما يتم بهما معاً. ومن معانيه أخيراً، التمييز بين الحق والباطل، والصدق والكذب.

أما لدى لالاند (Lalande) فإن الخطاب (Discours) يعني: «التعبير عن الفكر وتطوره بواسطة متوالية من الكلمات والقضايا المتسلسلة المترابطة»(2). ومن معانيه في اللسانيات المعاصرة، الكلام المتبادل بين الأفراد، المكون من متوالية من الوحدات الدالة، أصغرها الجملة.

وقد وردت كلمة خطاب في **معجم اللسانيات** بتعريفات ثلاثة هي:

١ ـ الخطاب هو الكلام في مقابل اللسان بالمعنى الذي أعطاه دو سوسير للفظ الكلام. وبهذا المعنى يكون الخطاب هو استعمال الذات للسان بغرض التعبير والتواصل.

---

(١) انظر مادة «خطب» في: أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**.

(٢) André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (Paris: Presses universitaires de France, 1996), pp. 277-278.

٢ ـ الخطاب ملفوظ يساوي أو يفوق الجملة. ويتكون من متوالية تتشكل منها رسالة ذات بداية ونهاية.

٣ ـ الخطاب ملفوظ يتعدى الجملة منظوراً إليه من وجهة قواعد تسلسل متتاليات الجمل[٣]. أما إذا رجعنا إلى **أنسيكلوبيديا أنفيرساليس** فإننا نجد أن كلمة خطاب (Discours) ـ في أصلها اللاتيني (Discurrere) ـ لم يكن لها أي علاقة مباشرة باللغة، إذ كانت تعني «الجري هنا وهناك». ولم تأخذ (Discursus) معنى الخطاب إلا في آخر العهد اللاتيني، حيث أخذت تدل على الحديث والمقابلة قبل أن تحيل إلى كل تشكيل للفكر شفوياً كان أم مكتوباً.

وإذا كانت البلاغة الإغريقية، بلاغة «اللوغوس»، والبلاغة اللاتينية، بلاغة الخطابة «أوراسيو»، قد أصبحتا في ما بعد، في الثقافة الأوروبية، تمثلان بلاغة الخطاب، فإن تاريخ كلمة خطاب وتاريخ استعمالاتها يتوازى مع تاريخ الفكر.

والدليل على ذلك أن ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) كتب خطاباً عن المنهج في القرن السابع عشر، يبين فيه المسار المنظم الذي يجب أن يلتزم به العقل أثناء التفكير كي يبلغ الحقيقة بأقل كلفة وفي أقصر مدة ممكنة، ناعتاً إياه بـ (Discursif) الذي يفيد الخطاب، كما يفيد البرهان والاستدلال.

وإذا كان الخطاب لا ينحصر ـ حتى في نظر البلاغة الكلاسيكية ـ في مجرد أداة للتواصل بل يتعدى ذلك ليكون فعلاً مؤثراً في سلوك الغير على نحو ما بدا عليه منذ السفسطائيين[٤]، فإن اللسانيات المعاصرة عرّفت الخطاب تعريفاً واسعاً، مؤكدة أنه عمليات تلفّظ يستعمل بها المتكلم أو الكاتب اللغة في الكلام بالمعنى السوسيري للكلمتين.

وقد حللت اللسانيات مع أوستين (John Langshaw Austin) (١٩١١ ـ ١٩٦٠)[٥] مثلاً، الخطاب في مختلف أفعاله. أما السوسيولوجيا والتحليل

---

(٣) سعيد يقطين، **تحليل الخطاب الروائي** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣)، ص ٢١.

(٤) حركة فلسفية في القرن الخامس قبل ميلاد المسيح، استجابت بطريقتها لحاجيات الديمقراطية الأثينية بتعليم النشء الصاعد أساليب الحجاج والبرهان من جهة، والبلاغة من جهة أخرى، لقاء أجور مادية.

(٥) هو فيلسوف بريطاني، اشتهر شهرة واسعة في مجال فلسفة اللغة. من أشهر مؤلفاته: *Quand dire, c'est faire*.

النفسي، فإنهما ساهما في إلقاء الضوء على مختلف الخطابات انطلاقاً من مفاهيمهما الخاصة كالأيديولوجيا واللاشعور.. ما يجعلنا نقول إن الخطاب أصبح يشكل حقلاً علمياً تهتم به أبحاث علمية متنوعة، في وقت أضحى فيه النموذج اللساني نموذجاً مهيمناً على مختلف العلوم والمعارف.

إذا تأملنا هذه التعاريف، فسنجدها تحدد الخطاب إما بالكلام المتبادل بين الأفراد الذين يكونون في عملية التواصل طوراً مخاطِبين وطوراً آخر متلقين أو مخاطَبين، ما يطرح مسألة العلاقة بين اللغة والكلام؛ وإما أنه التعبير اللغوي عن الفكر (بواسطة متوالية مترابطة من الكلمات والقضايا) ما يطرح مسألة العلاقة بين اللغة والفكر، كما تعرّفه تعريفاً يركّز على وظيفته التواصلية بين الناس وهم يتدبرون شؤونهم وأمورهم الخاصة والعامة ويتبادلون الرسائل، سواء اتخذت تلك الرسائل صيغة كلام أم كتابة، ما يطرح مسألة العلاقة بين اللغة والمجتمع.

وهكذا فإن كل محاولة تصبو إلى تحديد الخطاب، تؤول بنا في نهاية التحليل إلى تحديد العلاقات بين اللغة والفكر، واللغة والكلام، واللغة والمجتمع، وبينها جميعاً وبين الممارسة الاجتماعية أو الفعل الاجتماعي.

الفصل الأول

الخطاب بين اللغة والفكر

يتمثّل الخطاب، أي خطاب، كيفما كان محتواه وجنسه وغايته، أمام الباحث، لأول وهلة، في شكل واقعة لغوية، إما منطوقة أو مكتوبة. بيد أن ما يهمنا في هذا البحث، هو الخطاب في شكله المكتوب من جهة، وفي جنسه الفكري، العلمي والفلسفي والديني من جهة أخرى.

وسواء حللنا هذا الخطاب تحليلاً عمودياً إلى مفردات وكلمات وحدود، أم حللناه أفقياً إلى ملفوظات دالة تتكون منها وحداته، جمله وأفكاره ورؤاه، فإننا نجد أنفسنا في كل مرة أمام مفاهيم مركّبة يتكون كل منها من مفاهيم أخرى لا نستطيع إدراك دلالاتها إلا بالقبض على علاقاتها المتبادلة، تلك العلاقات التي يتكون من مجموعها الخطاب بوصفه كلاً ونسقاً ونظاماً. فمفهوم «مثقف» ـ بالمفرد والجمع ـ يكتسب دلالاته من «ثقافة»، والثقافة لا يمكن القبض على دلالاتها إلا في علاقاتها بالطبيعة والحضارة والمدنية والعقل والممارسة والأنوار والتقدم والزمن والتاريخ... وهذه المفاهيم كلها على نحو ما سنرى تدخل في مفهوم الحداثة، ولها في الواقع تاريخ يتطابق مع تاريخ تشكّل الحداثة، ومع تاريخ تشكّل الكون الاجتماعي الحديث. إذاً، فكل مفهوم هو علاقة، ولكل مفهوم تكوُّن وتاريخ.

بيد أننا كلما أجهدنا الفكر في تحليل هذه المفاهيم التي تصورناها وفق هذه الرؤية العلائقية التكوينية، فسنجد أنفسنا ننشغل بالكلمات، ونشتغل بها في تحليلنا، لأن «كل طرق الفكر تمر عبر اللغة»، بحسب تعبير هايدغر، ولأن مقولات الفكر ليست في نهاية التحليل إلا مقولات اللغة على نحو ما برهن عليه بنفنست (Emil Benveniste) (١٩٠٢ ـ ١٩٧٦) عندما بيّن كيف أن مقولات

العقل الأرسطية التي طالما اعتقد أرسطو وشرّاحه أنها مقولات كونية للعقل البشري، لم تكن في الواقع إلا مقولات خاصة باللغة اليونانية. فإذا كانت مقولة الجوهر تحيل إلى كينونة الموضوع ووجوده المستقل، أي وجوده كجوهر قائم بذاته، وكانت المقولات التسع الباقية ليست إلا محمولات عليه، تعينه وتحدده وتخصصه، فإن ما يقابل الجوهر في اللغة اليونانية هو الاسم الذي تضاف إليه في الجملة ما يماثل المحمولات التسع من نعوت وأسماء تفضيل وحال وتمييز وإضافة... إلخ.

وقد خلص بنفنست من خلال مقارنته ـ على سبيل المثال ـ بين مقولات الفكر (وفق النموذج الأرسطي)، ومقولات اللغة اليونانية، إلى أن المقولات العشر ليست في الواقع إلا تحديدات مختلفة للوجود برمّته.

وأن ما جعل أرسطو يحل الوجود مركز تفكيره الفلسفي، الأنطولوجي والمنطقي معاً، هو تفرد اللغة اليونانية ـ على خلاف لغات أخرى ـ بتوافرها على فعل الكينونة. بل إن جزءاً مهماً من الإنتاج الفلسفي اليوناني القديم، لدى بارمينيد (Parménide) (٥١٥ ق.م ـ ٤٤٠ ق.م)[1] والسفسطائيين، وأفلاطون (٤٢٨ ق.م ـ ٣٤٧ ق.م) وأرسطو (٣٨٤ ق.م ـ ٣٢٢ ق.م)، إنما يجد مصدره ـ بحسب بنفنست ـ في انشغال مفكري اليونان القدامى بتحليل مقولة لغوية هي فعل الكينونة: ففي الوقت الذي كان فيه هؤلاء الفلاسفة يعتقدون أنهم يفكرون في مبدأ الوجود وأصله وعلله وأحواله من حيث الحركة والثبات، كقضية أنطولوجية ومنطقية، فإنهم لم يكونوا في واقع الأمر يفكرون ويتجادلون إلا في خاصية لغوية لليونانية هي فعل الكينونة.

ومن هذه الزاوية، تبدو اللغة فاعلة في الفكر، تشرطه وتوجّهه وتشكّله. ولذلك كان اللوغوس لدى اليونان يعني العقل والخطاب في الوقت نفسه، وكان هذا اللوغوس في نظر بعضهم مبدأ الوجود وعلته.

وعندما نقول إن اللغة تشكّل الفكر وتشرطه وتوجهه، فإننا لا نعني بذلك فقط أن مقولات اللغة هي الوجه الآخر لمقولات الفكر، ومقولات الفكر هي الوجه الآخر لمقولات اللغة، بل نعني أيضاً أن مقولات الفكر ومفاهيمه

---

(١) فيلسوف مثالي يوناني قديم، من شيوخ المدرسة الإيلية التي اشتهرت بنفيها للحركة والصيرورة (والتناقض)، وقولها بالثبات (وبمبدأ الهوية).

مشروطة اجتماعياً، ما دامت اللغة مؤسسة اجتماعية وممارسة اجتماعية على نحو ما سنقف عنده في فقرة لاحقة.

إذن، كلما حاولنا تحليل الخطاب إلى مفاهيمه، وتحليل كل مفهوم بغية اكتشاف دلالته فيه، انتبهنا إلى أننا نتعامل ـ أولاً وقبل كل شيء ـ مع وقائع لغوية، مع نسيج من العلامات التي تفصل نسيج الوجود المتصل، تصنفه وتسميه وتميزه وتشير إليه، فيصبح بناء مدركاً ذا معنى ودلالة. فإن يكون الموضوع أو الشيء متميزاً، ومختلفاً، ومنفصلاً، وقابلاً لأن يدرك، فهذا معناه أن يكون دالاً وذا معنى، أي أن يتكلم خطاباً صامتاً يتمثل في لغة العلامات، على حد تعبير غيلز دولوز (Gilles Deleuze) (١٩٢٥ ـ ١٩٩٥).

لا تكتفي الكلمات، في أي نظام لغوي تاريخي، بتسمية الأشياء وتمييزها، بل إنها تتعدى ذلك إلى إعادة إنتاجها. إنها تُستحضر في الذهن بحضورها فيه، وهذا الوجود ـ حتى وإن كان غائباً عن العيان ـ يتمثّل على شكل صور ذهنية، على شكل مقولات وتصورات ومفاهيم، وكأنها ذات قدرة سحرية أشبه ما تكون بقدرة «الخيمياء» القديمة على تحويل طبائع الموجودات: تحويل الغائب إلى حاضر، والواقعي إلى فكري، والمادي إلى مثالي، والموضوعي إلى ذاتي. وعندما نقول إن اللغة تعيد إنتاج العالم، فإننا نعني بذلك أن الإنسان عندما يتكلم يعيد في خطابه إنتاج ما حدث وإنتاج تجربته الذاتية بما حدث. أما المستمع إليه، فيدرك أولاً الخطاب، ويدرك من خلال ذلك الخطاب ما أُعيد إنتاجه من أحداث ووقائع وخبرات وتجارب. وفي سياق هذا التبادل والحوار بين المتكلم والمستمع، يكتسب فعل الخطاب وظيفتين: **الأولى**، وظيفة تمثيل الواقع إذا نظرنا إلى هذه الوظيفة من زاوية نظر المتكلم، **والثانية**، وظيفة إعادة خلقه من جديد إذا نظرنا إليها من زاوية نظر المتلقي أو المستمع. وهذا ما يجعل من اللغة والكلام ـ بحسب بنفنست ـ الأداة الأساسية للتواصل بين الذوات والأفراد[٢].

لا تكتسب اللغة هذه القدرة السحرية، التي تمكّنها من أن تحوّل الوجود تحويلاً رمزياً مترجمة إياه إلى تصورات ومفاهيم، وأن تُحْدِث التواصل الضروري لاجتماع الناس وتبادلهم الخيرات المادية والرمزية، من ذاتها، على الرغم مما يسمح به تمفصلها المزدوج من قدرات خارقة على ترجمة ما لا

(٢) Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, bibliothèque des sciences humaines, 2 vols. (Paris: Gallimard, 1966), vol. 1, p. 30.

نهاية له من الأشياء والموضوعات وبكمّ متناهٍ من الوحدات اللسانية، بل إنها تكتسب قدرتها السحرية تلك مما يسميه اللسانيون والأنثروبولوجيون المعاصرون بملكة التمثّل الرمزي لدى الإنسان. فليست قدرة الإنسان على الاعتبار والتعقل والتفكير في ذاته والعالم، وعلى التواصل والتبادل والاختراع والابتكار، دون غيره من الحيوانات، إلا قدرة على إنتاج تمثّلات ـ تتشكل باللغة ـ عن أحوال الذات والعالم، وممارستها بالفعل لتحقيق التواصل مع الآخرين، أي لإعادة إنتاج الاجتماع البشري.

وقد انبثقت هذه القدرة على التمثّل الرمزي في الإنسان، بانبثاق الإنسان ذاته في الكون بوصفه فاعلاً اجتماعياً يشكل اجتماعه مع غيره من بني الإنسان وتعاونه معهم في سبيل الإنتاج، وإعادة إنتاج شروط الإنتاج، والسيطرة على الطبيعة، شرطاً لازماً لاستمرار بقائه ووجوده. وهذا يعني أن القدرة على التمثّل الرمزي لا يمكن أن تختزل في مجرد معطى فطري بيولوجي في الإنسان، ما دامت نتاجاً لتفاعلات اجتماعية جرت خلال صيرورة طويلة تتطابق مع الصيرورة التاريخية لتشكّل الإنسان وانبثاقه في هذا الكون. وبعبارة أخرى، فإن تلك القدرة ليست مجرد استعداد فطري يتميز به الإنسان من غيره من الحيوانات، بل إنها تطبع فيه، وهي تنجم من هذا الجدل المستمر في الحياة الاجتماعية للبشر، بين الأنا والآخر، والذات والموضوع، والداخل والخارج، والفردي والجماعي، الذي بموجبه ـ وبواسطة الفعل الإنساني ـ يتحول الطرف الأول إلى ثانٍ، ويتحول الثاني إلى أول، تحولاً مستمراً.

وسواء عزونا انبثاق الإنسان بانبثاق ملكة التمثّل الرمزي والقدرة على الكلام فيه، إلى قانون الصراع من أجل البقاء مع تشارلز داروين (Charles Darwin) (١٨٠٩ ـ ١٨٨٢)، ذلك القانون الذي لا تُخفى نزعته الليبرالية، أو إلى تطور اليد وما رافقه من تغيرات في الجسد، وتحسن في إنتاج الخيرات وتزايد الحاجة إلى التبادل والتواصل، بحسب رأي فريدريك إنغلز (Friedrich Engels) (١٨٢٠ ـ ١٨٩٥)، وهو رأي ذو نزعة اشتراكية، فإن الأمر المؤكد من زاوية النظر العلمية أن الإنسان لم ينبثق في الكون ـ لأول مرة ـ بوصفه فرداً منعزلاً، راشداً، مكتفياً بذاته، غير مفتقر إلى غيره، بحسبما تحاول أسطورة الأصل، أسطورة الإنسان الأول، إنسان الزمن القدسي الأول، واضع قواعد اللسان والاجتماع لما تلاه من البشر، أن توهمنا به. بل انبثق ـ منذ البداية ـ بوصفه فرداً في جماعة من الأفراد. وكل واحد من هؤلاء الأفراد يحتاج وجوده

في الحال والمآل إلى وجود غيره: فهو أولاً وقبل كل شيء ابن لاجتماع فردين أحدهما أبوه والآخر أمه، وهما معاً قبل أن يكونا أبوين كانا ابنين لأبويهما... وهكذا دواليك على نحو ما ستراه في فقرة موالية.

نستخلص مما سبق جملة أمور، منها أن كلمات اللغة وحدودها ليست مجرد وعاء للفكر، ولا مجرد وسائل محايدة لتوصيل فكرة أو مفهوم من ذهن المتكلم إلى ذهن المستمع، بل إنها الفكر ذاته متشكلاً في ما ينطق ويكتب ويتكلم به، أي في أنواع النصوص والخطابات. وليس الفكر ـ بحسب عبارة موريس ميرلوبونتي (Maurice Merleau-Ponty) (١٩٠٨ ـ ١٩٦١) الشهيرة ـ كائناً باطنياً، موجوداً في ذاته، خارج العالم وخارج الكلمات، لأننا عندما نفكر في صمت، تفكيراً باطنياً، فإننا نكون ـ في واقع الأمر ـ مستغرقين في تذكر الأفكار التي كنا قد كوّناها عن العالم، وعبّرنا عنها في كلمات خلال تجربة سابقة، في وقت سالف. فكل تفكير إنما هو تفكير في شيء ما، ويستحيل أن نعثر على فكر خالص، اللهمّ إلا على شكل «وعي فارغ». وكل تفكير في شيء هو تفكير دالٍ يعبّر عن ذاته في أشكال التعبير المتاحة، ومن أهمها أشكال التعبير اللغوية.

ومن ثم فإن حياتنا الباطنية ليست إلا لغة باطنية، وكل صمت نعيشه باطنياً ـ حتى بمعزل عن الناس والعالم ـ ليس إلا صمتاً «يضج بالكلام»، بحسب تعبير ميرلوبونتي، ومن هنا هذا الترابط الصميمي بين الفكر واللغة والمجتمع والعالم. وهو ترابط لا تكتفي بموجبه اللغة بتحديد الفكر والمعرفة، بل تتعدى ذلك إلى إعادة إنتاج العالم والمجتمع باعتبارهما موضوع الفكر والمعرفة، وذلك بإخضاعهما لنظامها الخاص. فليست اللغة مجرد انعكاس للكون الطبيعي والاجتماعي بل إنها أداة لتنظيمه وترتيبه، بحسب تعبير بنفنست(٣).

وإذا كان العالم فضاء متصلاً، وسيرورات متصلة، فإن اللغة/والفكر يقسّمانه وفق نظام بنيتهما إلى موضوعات وسيرورات متمايزة، ويصنفان تلك الموضوعات والسيرورات في طبقات وأصناف ومقولات صورية مجردة. فلكل لغة طريقتها الخاصة في إعادة إنتاج العالم، في تسمية أشيائه وتصنيف ظواهره وترتيبها وتنظيمها، أي أن لكل لغة طريقتها في رؤية العالم وتصوره، ومن ثم كانت كل لغة تحمل رؤية معينة للوجود والعالم. وعندما يفكر كل فرد في قضاياه، فإنه يفكر من دون أن يشعر بذلك تحت مفعول

(٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٥.

سلطة اللغة التي نشأ عليها، وفي إطار رؤية العالم التي تتضمنها.

ومن ثم فإن الكلمات والمفاهيم تكتسب معناها ـ من حيث لا يشعر المرء ـ من علاقاتها بالنسق اللغوي الذي تنتمي إليه من جهة، ومن رؤية العالم التي تتضمنها تلك اللغة من جهة أخرى. ما يجعل من تحليل المفاهيم ونقدها مقدمة ضرورية لكل تفكير واعٍ بذاته، حريص على انسجامه النظري، خصوصاً إذا كانت تلك المفاهيم قد استحدثت في لغة لتكون مقابلة لمفاهيم أصلية في لغة أخرى، وكان بين ثقافتي اللغتين تفاوت نوعي في التجارب التاريخية. وعندئذ قد تعني اللفظة في سياق لغوي معنى ما، في حين أن ما يقابلها في لغة مغايرة قد يعني معنى مغايراً تماماً، لا يشعر به مستعملها ولا يعيه، فيقع تحت سلطته وهو يفكر في قضاياه، ما يقود إلى التباس في المفاهيم، وتشوش في التفكير، وقلق في العبارة.

وهذا ما يتجلى بوضوح في ثقافتنا العربية المعاصرة التي ما إن تثاقفت مع الثقافة الغربية المعاصرة منذ القرن التاسع عشر بوتيرة لا يزيدها مرورالزمن إلا تسارعاً، حتى دخلت إليها كلمات وألفاظ حديثة أصبحت من مكونات الخطاب العربي المعاصر، لتشير إلى وقائع ونظم مستجدة غير مألوفة في موروثنا الثقافي والاجتماعي، تُركت بعضها على صورتها الصوتية الأجنبية، وتُرجمت بعضها إلى كلمات عربية متداولة، وبعضها إلى كلمات نُحتت لأول مرة بفضل خاصية الاشتقاق في اللغة العربية. بيد أنها ما إن انتقلت إلى العربية حتى اكتسبت، في ما ينتجه الناس من خطابات، معانيَ ودلالات تختلف كلياً أو جزئياً عن معانيها الأصلية التي كانت تتداول بها في لغتها وثقافتها الأصليتين. وهذا حال كلمات كالديمقراطية والعقل والوطن والمواطن والعمومي والخصوصي والحداثة والمثقف والثقافة والإصلاح والليبرالية والاشتراكية والتراث والدولة والحرية. . . إلخ.

لا تكتسب هذه الكلمات والمفاهيم المقتبسة من الغرب في اللغة العربية معانيَ ليست لها في لغاتها الأصلية بسبب اختلاف منظورات العالم التي تتضمنها كلّ منها فقط، بل بسبب أن المعنى (وهو ترجمة لفظ بلفظ آخر في اللغة الواحدة، أو بلفظ آخر في لغة مغايرة) كان ولا يزال رهان صراعات اجتماعية لا تنتهي إلا لتبتدئ من جديد، إلى درجة جعلت أحدهم يتحدث عن وجود اقتصاد سياسي للمعنى، أي المعنى الحق، والشرعي، والملائم، والمسموح به في كل المجتمعات البشرية، ما يطرح أمامنا مسألة علاقة اللغة، وبالتالي، الخطاب، بالسلطة والأيديولوجيا.

الفصل الثاني

الخطاب: بين اللسان والكلام

(من دو سوسير إلى فلاديمير بروب والشكلانيين الروس)

رأينا كيف أن الخطاب ـ في أبسط معنى اشتقاقي له ـ إنما يشير إلى تبادل الكلام بين طرفين: مخاطِب متكلم، ومتلقٍ مخاطَب؛ بالإضافة إلى أن هذا الكلام يتكون من الجملة الواحدة فما فوقها.

وإذا كان الخطاب يفترض بالضرورة حضور متكلم واعٍ بكونه الذات المنتجة للخطاب، فإنه يفترض أيضاً وجوداً قبلياً للمخاطَبُ من حيث إن المتكلم وهو ينتج كلامه إنما ينتجه وفق تصور استراتيجي يكون له عن مخاطَبه.

قد يكون المخاطَب حاضراً حضوراً مباشراً أمام المتكلَم وقد لا يكون، وقد يكون حقيقياً أو متخيلاً، ميتاً أو حياً. . . ومع ذلك فإن وجوده ـ على هذا النحو أو ذاك ـ شرط لازم لوجود الخطاب ذاته. وحتى عندما يكون المخاطِب يخاطب ذاته، بمنأى عن الآخرين، خارج مدينة البشر، فإن ذاته تتحول أثناء إنتاج الخطاب إلى آخر. ويعبّر هذا الانشطار الذي يحصل في الذات لحظتئذ، خلال عملية إنتاج الخطاب، والذي بموجبه تكون فيه الذات أنا وآخر في الآن نفسه، عن أن الفرد ـ حتى في ما يتفرد به ـ منتوج اجتماعي، وأن الآخر ـ وبالتالي المجتمع ـ لا يوجد فقط في الخارج على شكل بنيات موضوعية، متعالية، قاهرة، بل يوجد في أعماق الذات الفردية ذاتها حتى وهي تعيش عزلتها وغربتها عن الآخرين، أي عن العالم والمجتمع.

ومن ثم فإن الخطاب متى كان كلاماً منطوقاً فهو ليس إبداعاً خالصاً للمتكلم وحده، ومتى كان مكتوباً فليس نتاجاً للكاتب وحده، بل هو في كل أحواله نتاج مشترك بين المتكلم والمتلقّي، والمخاطِب والمخاطَب، والكاتب والقارئ، من حيث أننا كلما حللنا وضعاً يتبادل فيه الناس الخطب والكلام، نتبيّن أن المتكلم متلقٍ، والمخاطِب مخاطَب، والقارئ كاتب، وفي لعبة التحولات هذه، يصبح إنتاج الخطابات ممكناً. وليست لعبة التحولات تلك إلا وجهاً من أوجه التفاعلات التي يتكون منها ما به يكون الإنسان إنساناً وهو: **الفعل الاجتماعي**.

لقد ماهينا بين الكلام والخطاب وجعلناهما ملفوظات ولا تقل الوحدات الأساسية لكل منهما عن الجملة الواحدة. كما اعتبرناهما ممارسات تنتمي إلى نسيج الفعل الاجتماعي للبشر في اعتمادهم المتبادل وتفاعلاتهم المستمرة.

ومن ثم، فإن الاجتماعي لا يوجد خارج الخطاب بل يوجد داخله. ولا يوجد داخله كمضامين ومحتويات فقط، بل يوجد داخله كمحدد لسمات الخطاب وشكله وبنيته، وللتحولات التي تطرأ على شكله وبنيته أيضاً.

لقد فعلنا ذلك ونحن نعرف أن ما نذهب إليه، يختلف عن الأوليّات التي تؤسس عليها اللسانيات البنيوية الدو سوسيرية دراستها العلمية. ولو اتّبعنا تلك الأوليّات لما كان بالإمكان أن يصبح الخطاب موضوعاً للتحليل العلمي: **أولاً**، لأن التحليل العلمي لا يكون في لسانيات دو سوسير إلا للملفوظات التي لا تتجاوز الجملة، فالجملة هي الوحدة الأخيرة، والقصوى، لعلم اللسانيات. في حين أن الخطاب لا تقل وحداته عن الجملة الواحدة، فهو نسق متكامل من مجموعة مترابطة من الجمل والنصوص، من حيث إن النص «هو كلام يحيل على لغة، ورسالة تحيل على نسق، وإنجاز يحيل على كفاية»[1].

وثانياً، لأن التحليل العلمي لا يكون أيضاً إلا للغة بوصفها لساناً، لا بوصفها خطاباً وكلاماً، أي إنجازاً واستعمالاً **للغة/ اللسان** في خضم التبادل والتواصل والتفاعل الاجتماعي بين الناس.

---

(١) رولان بارت، التحليل النصي: تطبيقات على نصوص من التوراة والإنجيل والقصة القصيرة، ترجمة وتقديم عبد الكبير الشرقاوي (الرباط؛ الدار البيضاء: منشورات الزمن، ٢٠٠١)، ص ٢٧.

فمن المعروف، أن إحدى أوليّات **دروس في الألسنية العامة** لفيردينان دو سوسير (Ferdinand de Saussure) (١٨٥٧ ـ ١٩١٣) تكمن في الفصل داخل اللغة بين اللسان والكلام، فصلاً يشير بموجبه اللسان إلى المعرفة اللاشعورية المشتركة التي تكون لأعضاء جماعة لغوية معينة بما هو صحيح نحوياً في لغتهم وبما ليس صحيحاً فيها، ويشير بموجبه الكلام إلى أصناف الحديث التي تجري بالفعل في أوضاع اجتماعية متنوعة، عندما يستعمل المتكلمون تلك اللغة وذلك اللسان.

ومن ثم، يكون اللسان واقعة اجتماعية تنطبق عليها كل خصائص الظاهرة الاجتماعية لدى دوركهايم: فهي تتسامى على الفرد، يتلقاها من الخارج، تقهره وتلزمه، ولا إرادة له في تغييرها وتعديلها، بينما يكون الكلام (وبالتالي الخطاب) واقعة فردية ذاتية سيكولوجية تابعة لإرادته وذكائه. يقول دو سوسير: «إننا إذ نفصل اللسان عن الكلام، فإننا نفصل دفعة واحدة:

١ ـ ما هو اجتماعي عمّا هو فردي.

٢ ـ ما هو أساسي عمّا هو عرضي.

بالإضافة إلى أن اللسان ليس وظيفة من وظائف الذات المتكلمة، فهو نتاج يسجله الفرد بهدوء، ولا يفترض أبداً قصد أي تعمد. . . وعلى العكس من ذلك، فإن الكلام فعل فردي تابع للإرادة والذكاء»[٢].

هكذا يبدو اللسان كلاً منسجماً، متراصاً (Monolithique) من العلامات والقواعد والأعراف الجامعة التي يتلقاها الأفراد منذ ولادتهم من الخارج، أي من الجماعة اللسانية التي ولدوا ونشأوا فيها، ولا إرادة لهم في اختيارها ولا في تحديد طبيعتها. فيبدو اللسان من هذه الزاوية ظاهرة اجتماعية (بالمعنى الدوركهايمي للكلمة)، تتماثل في ذلك مع الظواهر الاجتماعية الأخرى كاللباس والمطبخ وهندسة الفضاء ووشم الجسد والدين والأسطورة والدولة. . . إلخ. يتلقاها الفرد من خارجه، ويسجلها ـ عبر التنشئة الاجتماعية ـ في ذاته وذاكرته، ويخضع لها ولقواعدها في أنماط سلوكه وتفاعله مع الآخرين. وخضوعه لها شرط لانتمائه إلى جماعته، وشرط لقدرته على التواصل مع الآخرين.

(٢) Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale* (Paris: Payot, 1969), p. 30.

ومن ثم، فإن اللسان لا يتعلق بالإرادة ولا بالذكاء الفرديين، بل يتعلق بالذاكرة. فيبدو اللسان عندئذ على شكل قاموس هائل من العلامات (أي من السنن والقواعد التي تنتظم بها تلك العلامات وتتكون) السائدة في هذه الجماعة اللغوية أو تلك.

ولعل هذا ما ذهب إليه دو سوسير بقوله: «يوجد اللسان في الجماعة على شكل مجموع البصمات المودعة في كل دماغ، على شكل قاموس تقريباً، بحيث تكون نسخه المتماثلة، موزعة بين الأفراد[٣]، وعندما يخاطب فرد فرداً آخر، أو جماعة من الأفراد الذين يشتركون في اللسان الواحد، فإن التواصل اللساني يتم في ما بينهم إلى هذا الحد أو ذاك، أما إذا كانوا لا يشتركون في معرفته، فإن التواصل اللغوي في ما بينهم يكون متعذراً مستحيلاً».

وهذا يعني أن الكلام والخطاب لا يعدو في جوهره أن يكون استعمالاً فردياً شخصياً حراً تلقائياً عرضياً للسان الذي يبقى نموذجاً ثابتاً مستقلاً مكتفياً بذاته، يخضع لقواعده أفراد المجموعة اللغوية في ممارساتهم الخطابية من دون أن يتأثر بدوره بتلك الممارسات. فيتعدد الكلام ويتنوع ويختلف باختلاف الأفراد وأوضاعهم ومواقعهم وتنوع حاجياتهم وميولهم الأيديولوجية والسياسية، ويبقى اللسان المستعمل في الكلام واحداً متراصاً لا اختلاف فيه ولا تعدد ولا تنوع. فيكون اللسان ـ بهذا المعنى ـ «كودا»، أو سُنَّة، أو شيفرة ثابتة، ونسقاً متعالياً على الأفراد والجماعات على الرغم من كونه نابعاً من تفاعلاتهم الاجتماعية، متحققاً متجلياً في صخب كلامهم واختلاف خطاباتهم، لا تغيره أحداث التاريخ وتقلباته، وحتى إذا ما اعتراه تغير ما، فإن ذلك التغير لا يشعر به الناس إلا عبر تتالي أجيال عديدة.

لذلك كله، اعتبر دو سوسير أن تمييز اللسان عن الكلام، وإفراد اللسان بالدراسة العلمية دون الكلام، شرط لازم لتأسيس علم لساني وضعي لا يقلّ دقة عن العلوم الوضعية الدقيقة الأخرى. وإذن، كان الثمن الذي دفعه دو سوسير لتأسيس اللسانيات البنيوية المعاصرة هو طرد الكلام (وبالتالي الخطاب) من حقل الدراسة العلمية.

ولأن الخطاب (حتى لو اعتبرناه مفهوماً قائماً على أساس تجريد الذات

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٨.

المتكلمة من دورها المركزي كي يدمجه في اشتغال النصوص التي تتمفصل شروط إمكانها على التشكيلات الأيديولوجية والسياسية والتاريخية) لم يجد له مكاناً في تصور دو سوسير لعلم اللغة البنيوي المعاصر، فإنه ظل ردحاً من الزمن موضوعاً للبلاغة الكلاسيكية الأرسطية وحدها[٤]. وبقي السؤال مطروحاً عن طبيعة العلاقة بين دلالة الخطاب وشروطه السوسيوتاريخية، وعمّا إذا كانت تلك الشروط تتدخل في تكوين تلك الدلالة ذاتها بغض النظر عن الوهم الذي قد يجعل المتكلم يعتقد في وجود تطابق تام بين دلالة خطابه من جهة، وما «يريد قوله» من جهة أخرى. وبقي هذا السؤال مطروحاً إلى أن قامت لسانيات ثانية عبر اجتهادات متعددة في أوروبا وأمريكا لعدد من اللسانيين البنيويين، وعلماء السيميولوجيا والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع والتحليل النفسي. . . بالجواب عن هذا السؤال وتعديل وتطوير اللسانيات الدو سوسيرية[٥].

ولم ينحصر هذا التعديل والتطوير في المضامين والأفكار الجزئية، بل امتد ليشمل الأوليّات والرؤية المنهجية التي أسس عليها دو سوسير اللسانيات البنيوية.

أما في ما يتعلق بالأوليات، فإن التمييز الدو سوسيري الشهير بين الكلام واللسان تم تجاوزه في حقل الدراسة الأدبية، على يد الشكلانيين الروس ما بين عامي ١٩١٠ و١٩٢٠ عندما دعوا إلى تأسيس علم للأدب سمّوه بويطيقا على غرار بويطيقا أرسطوطاليس، يكون موضوعه ليس تحديد مفهوم عام للأدب، ولا دراسة العمل الأدبي أو الأثر الأدبي في علاقته بالأديب وبيئته ومحيطه السوسيوتاريخي، بل دراسة ما يكون به العمل عملاً أدبياً، أي دراسة أدبية الأدب. ولم تكن هذه الأدبية تعني إلا الدراسة المحايثة «للخصيصات النوعية للموضوعات الأدبية التي تميزها عن كل مادة أخرى»[٦].

ونعني بالدراسة المحايثة، دراسة بنية النص في حد ذاته باعتباره نسقاً يفسر ذاته بذاته من دون حاجة إلى الشروط الخارجية المحيطة به سواء تلك المتعلقة بصاحبه أو بطبيعة المجتمع والعصر. وإن تطبيق الشكلانيين الروس لمفهوم النسق على نصوص (كالخرافات الفولكلورية وأنواع الحكي)، تتكون

---

(٤) بارت، المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٥) Dominique Maingueneau, *L'Analyse du discours* (Paris: Hachette, 1976), pp. 6-7.

(٦) سعيد يقطين، **تحليل الخطاب الروائي** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣)، ص ١٣.

من متواليات من الوحدات تفوق الجملة الواحدة وبهذه الطريقة «المحايثة» التي ستسمى في ما بعد بنيوية، مكّنهم من توسيع مجال الدراسة اللسانية التي كانت مع دو سوسير مقتصرة على ما دون الجملة، لتشمل ما سيعرف «بالخطاب». فأصبح موضوع البويطيقا يكمن في الكشف عمّا يكون به نص أو متن من النصوص خطاباً أدبياً. وهذا يعني أن الشكلانيين الروس انتبهوا إلى أن الكلام ـ وإن كان يبدو لأول وهلة مجالاً للتنوع والاختلاف والذاتية والصدفة والفوضى والفرادة ـ فهو لا يخلو في الآن نفسه من وحدة وانتظام حول قواعد وثوابت محايثة له، يجب على الباحث اكتشافها وإماطة اللثام عنها.

هكذا نجد فلاديمير بروب (Vladimir Propp) (١٨٩٥ ـ ١٩٧٠)، يقرر أن الإشكالية المركزية التي تُصبّ فيها كل المشكلات التي تطرحها الدراسة العلمية للخرافات الفولكلورية، وعلى رأسها الخرافة العجيبة، كما تُصبّ كل الأنهار في البحر الواحد، هي هذا التناظر (والتشابه والتماثل والتجانس) المدهش الموجود بين مختلف خرافات شعوب العالم، على الرغم من أن اتصال هذه الشعوب بعضها ببعض لا يمكن إثباته تاريخياً.

ولمّا كان تفسير هذا التناظر يتطلب التأريخ لتكون الخرافة تأريخاً يرجع مختلف الخرافات الفولكلورية في كل أصقاع العالم إلى أصلها المشترك، ولما كان ذلك يتطلب من المؤرخ إجراء مقارنات بين المكونات المتشابهة المشتركة بين تلك خرافات، فإن تلك المقارنات لن تكون سليمة، إلا إذا ارتكزت على وصف دقيق لأشكال الخرافة، أي لبنيتها الداخلية ولمكوناتها الأساسية وللعلاقات التي تربط في ما بينها، وفي ما بينها وبين المجموع.

ومن ثم فإن الهدف الذي تسعى إليه الدراسة «المورفولوجية» للخرافة، التي اتخذت مورفولوجيا التشكلات العضوية في علم النبات نموذجاً علمياً لها[٧]، يكمن في تحديد ما يكوّن به خطاب ما حكاية عجيبة. ويعتبر هذا التحديد شرطاً لازماً لكل دراسة تاريخية.

غير أن ذلك التعريف والتحديد الذي يتوسل بالدراسة المورفولوجية السانكرونية لا يكتفي بإلقاء الضوء على البنية الداخلية للخرافة، وتحديد

---

(٧) فلاديمير بروب، مورفولوجية الخرافة، ترجمة وتقديم إبراهيم الخطيب (الرباط: الشركة المغربية للناشرين المتحدين، ١٩٨٦)، ص ١٧.

خاصياتها النوعية التي تميزها من أشكال الخطابات الأخرى، بل يتعدى ذلك إلى الكشف عن «بنيتها المنطقية المتميزة على الإطلاق»[٨]، هادفاً بذلك إلى إرساء الأسس اللازمة للدراسة الدياكرونية التاريخية.

وبعبارة أخرى، ليست الدراسة المورفولوجية، البنيوية لدى بروب، إلا مقدمة للدراسة التاريخية، إذ يقول: «إن دراسة مجموع ملامح الخرافة دراسة بنيوية هي الشرط الضروري لدراستها دراسة تاريخية. ذلك أن دراسة الشرعيات الشكلية، تعيّن مسبقاً دراسة الشرعيات التاريخية»[٩].

وهذه البنية المنطقية الكونية، وهذه القوانين الشكلية الصورية، التي تعتبر كافة الحكايات العجيبة (مهما كان عددها، ومهما تنوعت مضامينها، ومهما اختلفت مواطنها الثقافية) مجرد تمظهر لها، ومجرد تحقق ملموس وإنجاز عيني لها، تذكرنا باللسان في علاقته بالكلام لدى دو سوسير[١٠].

ولكي يصل الباحث إلى استنباط تلك البنية المنطقية الكلية الثاوية خلف كل الخرافات العجيبة مهما تباينت وتنوعت مضامينها، يتعين عليه أن يصنّف تلك الخرافات إلى أنواع، والأنواع إلى أصناف، والأصناف إلى أصناف فرعية أو تنويعات. ففي كل بحث علمي، يكتسي التصنيف أهمية بالغة، يشهد على ذلك التصنيف العلمي الذي أرسى على أساسه لينيه (Linné) علم النبات.

وإذا كانت دراسة الخرافة لم ترتق بعد إلى مستوى الدراسة العلمية الدقيقة، فإن السبب يعود إلى فشل الباحثين في العثور على مبدأ علمي لتصنيف الخرافات تصنيفاً يسمح بوصفها وصفاً علمياً منظماً ودقيقاً. ويعود ذلك الفشل في نظر بروب إلى كون أولئك الباحثين اعتادوا أن يفرضوا من الخارج على الخرافات مبادئ تصنيف قبلية عشوائية لا تقوم إلا على الحدس أو بادئ الرأي، وهو ما أدى إلى أن تظهر الخرافات وكأنها بطبيعتها تعزّ على التصنيف والوصف العلميين. وكان حرياً بهم ـ على العكس من ذلك تماماً ـ أن يبحثوا في الخطاب الخرافي ذاته عن معايير داخلية محايثة تمكنهم من أن يصنفوا على أساسها كافة الخرافات، وأن يصفوا طريقة بنائها وتشكيلها، وكيفية اشتغالها.

---

(٨) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(١٠) سعيد بنكراد، **مدخل إلى السميائيات السردية** (مراكش: دار تينمل، ١٩٩٤)، ص ١٤.

وفي سبيل ذلك، يقترح بروب مقارنة الأبنية السردية للخرافات على أساس تفكيكها إلى أصغر أجزائها المكونة وتحديد العلاقات في ما بينها، وفيما بينها وبين المجموع[11]. وتصبح تلك المقارنة في الواقع، مقارنة بين أبسط الأجزاء المكونة للخرافات موضوع التحليل والدرس.

لقد ذهب البعض (ج. بيدييه) إلى أن أبسط مكونات الخرافة لا تعدو أن تكون إما قيماً ثابتة جوهرية هي العناصر التي رمز إليها بالحرف اليوناني أوميغا &، أو عناصر متغيرة هي التي رمز إليها بحروف لاتينية أ، ب، ج، . . . إلخ. وبهذه الكيفية يصبح ممكناً اختزال خرافة معينة في صيغتها الصورية المجردة كـ: & + أ + ب + ج، والتعبير عن أخرى من خلال صيغتها الصورية: & + أ + ب + ج + ن، وثالثة من خلال الصيغة: & + ل + م + ن. . . وهذا ما ييسر مقارنة الحكايات وتصنيفها ووصفها وصفاً علمياً دقيقاً. بيد أن هذا المنهج يشكو في نظر بروب عيوباً تجعله قليل الفائدة، منها أنه لا يحدد لنا كيفية مضبوطة لتحديد الأوميغا، ولا لعزلها وتمييزها.

أما البعض الآخر (فيسلوفسكي)، فقد ذهب إلى أنه يوجد وراء المبنى الحكائي لكل خرافة مركب من الموتيفات (أو الحوافز) بحيث يمكن أن ينتمي الموتيف الواحد إلى أبنية حكائية متنوعة. ولما كان المبنى الحكائي للخطاب الخرافي يتكون من متوالية مترابطة من الموتيفات، وكان كل موتيف يشكل أبسط مكون يفكك إليه مبنى أي خطاب حكائي، فإن الدراسة العلمية للخرافة يجب أن تبتدئ بدراسة الموتيفات لا بدراسة الأبنية الحكائية.

ليست الموتيفات إذاً إلا العناصر الأولية التي تتكون منها الحكايات والأساطير، التي لا يمكن تحليلها إلى ما هو أبسط منها. «وإذا كان الموتيف وحدة منطقية، فكل جملة في الخرافة تشكل موتيفاً». كان للأب ثلاثة أبناء «هذا حافز»؛ وغادرت الربيبة «حافز آخر»، وإيفان يبارز التنين «حافز ثالث»؛ وهكذا دواليك». . .[12]. وقد طوّر فولكوف هذا النمط من التحليل الصوري، مؤكداً أن الموتيفات التي يجب أخذها بالاعتبار في كل دراسة علمية للحكاية هي التي تتعلق بخصائص الأبطال، وبعددهم، وأفعالهم، وبالأشيا. . . إلخ. وكل موتيف من هذه الموتيفات يسميه الباحث بعلامة اتفاقية تتمثل في حرف

(١١) بروب، المصدر نفسه، ص ٣٣.
(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٧.

ورقم أو حرف ورقمين. فتكون الموتيفات المتماثلة معلَّمة بحرف واحد وأرقام مختلفة. وعلى هذا الأساس يصبح بالإمكان صياغة كل خرافة في معادلات رمزية بعد ترجمة موتيفاتها إلى علامات حرفية ورقمية، ومقارنة كل خرافة بغيرها على شكل مقارنات بين معادلات صورية مجردة. وعندئذ، فإن الخرافات المتماثلة ستترجم عن نفسها في معادلات متماثلة.

وفي كل الأحوال، تكون أبسط وحدة ينصبُّ عليها تحليل الخطاب الخرافي تحليلاً يستهدف صورنته، هي الجملة التي يعتقد كل من فيسلوفسكي وبيدييه أنها غير قابلة للتفكيك. وهذا ما لا يتفق معه بروب الذي يذهب إلى أن تلك الوحدات البسيطة «التي تنحل إليها الحكايات الخرافية ليست ـ في واقع الأمر ـ بسيطة بل مركبة، بدليل أنها تقبل التفكيك إلى عناصر أبسط منها. فلو أخذنا على سبيل المثال الموتيف التالي «التنين يختطف بنت الملك»، فإننا نلاحظ أنه يتفكك إلى أربعة عناصر يمكننا استبدال كل منها بعناصر أخرى على نحو مستقل: فقد نستبدل التنين بالشيطان أو الساحر أو الريح أو الباز، وقد نستبدل فعل الاختطاف بكل الأفعال التي تُحدث معاني الاختفاء في الخطاب الخرافي، كما يمكننا أن نستبدل البنت بالأم أو بالأخت أو بالخطيبة، والملك بالفلاح أو بالراهب أو بابن الملك.

إن بروب يتفق مع فيسلوفسكي في تأكيده أن الجزء يجب أن يتقدم الكل في الوصف، غير أنه يرى أن لا مناص من البحث عن عناصر أولية حقيقية، بطريقة مغايرة، تمكّننا إذا انطلقنا منها من إرجاع الكثير من الحكايات العجيبة إلى عدد محدود من العناصر الأولية مرتبة وفق قوانين تحولاتها (على نحو يتماثل مع اللغة)، من حيث إن «اللغة معطى ملموس، والنحو سندها المجرد»، بحسب تعبير بروب[١٣].

إذن، هدف الدراسة المورفولوجية للخطاب الخرافي يكمن بالتحديد في العثور على نحو يكشف عن القواعد المجردة الثابتة التي تتحكم في تركيب مختلف الحكايات العينية التي يتداولها البشر في كل مكان وزمان.

فما الطريقة المغايرة التي يرى بروب أنها كفيلة بإيصالنا إلى ذلك الهدف؟

يجيب بروب، إنها الطريقة التي تجعلنا ننطلق من حيث انتهى فيسلوفسكي،

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ٣٠.

أي تجعلنا قادرين على أن نتبين في أولية وبساطة موتيفات فيسلوفسكي، كتركيب يجب تحليله إلى عناصر أبسط منها. لو فعلنا ذلك، لتبين لنا أن تلك الموتيفات تتركب من عناصر متمايزة بعضها ثابت، وبعضها الآخر متغير: فبينما تتبدل الشخصيات، أسماؤها ونعوتها، تبقى أفعالها ـ وبالتالي وظائفها ـ ثابتة وواحدة لا تتغير، ما يجعلنا نفترض أن الخرافة الشعبية تسند أفعالاً متشابهة إلى شخصيات مختلفة متباينة. وهذا ما يسمح لنا بأن ندرس تلك الخرافات انطلاقاً من وظائف شخصياتها، خصوصاً أن الدراسة أثبتت أن تلك الوظائف تتكرر في الحكايات الخرافية، وأنها معدودة ومحصورة، على الرغم من أن الشخصيات التي تقوم بها متنوعة ومتعددة. فكلما تابعنا البحث ـ يقول بروب ـ تأكدنا من أن «شخصيات الخرافة، على اختلافها، تنجز في الأغلب الأفعال نفسها»(١٤).

فما يهمنا في دراسة الخرافة هو السؤال: ماذا تفعل الشخصيات؟ أما من ينجز الفعل، وكيف ينجزه، فليس إلا تكملات ونوافل.

هكذا إذن، يصل بروب إلى التأكيد أن وظائف الشخصيات هي الأجزاء الأبسط، والمكونات الأساسية، التي تتشكل منها الخرافات، والتي يجب أن تحل محل موتيفات فيسلوفسكي، وعناصر بيدييه. وإذا كانت وظائف الآلهة وخصائصها تنتقل من إله إلى آخر في الأساطير والأديان، وتنتقل من الآلهة إلى القديسين، فإن دراسة الخرافات المختلفة أثبتت انتقال وظائف بعض شخصيات الخرافة إلى بعضها الآخر. ومن هنا قلة الوظائف في الخرافة، وكثرة الشخصيات. وهذه العلاقة العكسية بين قلة الوظائف وتكرارها، وكثرة الشخصيات وتنوعها، هي التي تفسر في نظر بروب «الخاصية المزدوجة للخرافة العجيبة: تنوعها المدهش وجوهرها الحافل بالألوان من جهة، واطرادها، الذي لا يقل إدهاشاً، ورتابتها من جهة أخرى»(١٥).

هكذا، نتمكن من التعرف إلى الوظائف في المحكي الخرافي:

١ ـ بتجريدها من الشخصيات التي لا دور لها فيه إلا إنجازها، فالمهم دائماً ليس الشخصية في حد ذاتها، بل فعلها ووظيفتها.

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٤.

٢ ـ بتسمية كل وظيفة منها باسم مصدر يدل على الفعل كمنع وانتهاك واستنطاق وإخبار وخدعة وإساءة. . . إلخ.

٣ ـ بتعريف كل وظيفة داخل موقعها في مجرى المحكي الخرافي، واضعين بعين الاعتبار دلالتها في سيرورة الحبكة. فالوظيفة الواحدة تختلف دلالاتها باختلاف مواقعها في سيرورة الكلام. وهذا يعني أننا لا يمكننا أن نصدر حكماً على فعل إلا بإرجاعه إلى موقعه من الأفعال الأخرى التي تتوزع بالنظر إلى موقعه منها إلى سوابق ولواحق.

٤ ـ وإن القول باكتساب الوظيفة لدلالتها من الموقع الذي تحتله في المحكي الخرافي، يتضمن القول بوجود نظام ثابت لتتابع الوظائف في ذلك المحكي الخرافي.

وقد أحصى بروب عدد الوظائف المتكررة في متن دراسته المكوّن من مئة خرافة (اختيرت بطريقة عشوائية)، فوجد أنها لا تزيد على واحدة وثلاثين وظيفة تتابع في سياق المحكي الخرافي وفق نظام ثابت، بحيث تترتب كل وظيفة منها منطقياً عن الوظيفة السابقة لها. وإذا كان بروب قد اعتمد متناً للمراقبة يتكون مما تبقى من الخرافات (خارج المئة حكاية موضوع الدراسة)، فإنه كلما تمادى في تحليل المزيد من حكايات ذلك المتن، متن المراقبة، كلما اقتنع بأن الوظائف التي يعثر عليها كل مرة هي نفسها (الواحدة وثلاثون وظيفة) التي سبق له أن عثر عليها أثناء تحليل متن الدراسة الأصلي المتكون من مئة خرافة فقط، لا تزيد عليها ولا تنقص. «فعندما يلاحظ المورفولوجي أنه لم يعد يعثر على وظيفة جديدة، يكون بإمكانه أن يتوقف»[١٦]، وقد توقف بروب عند حدود المئة خرافة التي لم يخترها عمداً بملء إرادته لتكون متناً لدراسته، بل اعتمدها كما وردت في تصميم أفاناسييف للحكايات ابتداء من الرقم ٥٠ (الذي يرمز فيه إلى أول خرافة عجيبة)، وانتهاء برقم ١٥١، مؤكداً أن ما يهم لا يكمن في كمية الحكايات بل يكمن في قيمة الدراسة والتحليل، ما جعل كلود ليفي ـ شتراوس (Claude Lévi-Strauss) (١٩٠٨ ـ) ينبه إلى تماثل المواقف في هذا الصدد بين بروب وإميل دوركهايم (Emile Durkheim) (١٨٥٨ ـ ١٩١٧)[١٧].

(١٦) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(١٧) كلود ليفي ـ شتراوس وفلاديمير بروب، **مساجلة بصدد علم تشكل الحكاية**، ترجمة محمد معتصم (الدار البيضاء: عيون المقالات، ١٩٨٨)، ص ٣٠.

وإذا كانت لائحة الوظائف الواحدة والثلاثين تشكّل ما يسميه بروب بالقاعدة المورفولوجية للخرافات العجيبة بصفة عامة[١٨]، فإن تلك الوظائف لا تحضر مجتمعة دوماً في كل خرافة عجيبة على حدة، فقد تحضر كلها أحياناً، وقد يحضر بعضها ويغيب البعض الآخر أحياناً أخرى، بيد أن دراسة الخرافات المختلفة تقنعنا دوماً أن الوظائف سواء حضرت كلها أو بعضها فقط، فإنها تحضر محكومة بترتيب ثابت، ولا يؤدي غياب بعضها إلى تغيير ترتيب الباقي[١٩].

وهذا يعني أن الحكايات العجيبة مهما تنوعت، سواء داخل المتن المعتمد، أو داخل متن المراقبة، ومهما اختلفت باختلاف العصور والشعوب والأمم، إنما تتركب من وظائف لا يزيد عددها عن واحدة وثلاثين وظيفة. فإذا ما نظرنا إليها من هذه زاوية، زاوية بنيتها المورفولوجية، لألفينا أنها لا تعدو أن تكون مجرد تمظهرات وتشكيلات متنوعة لنمط واحد[٢٠]، أي أنها ـ في واقع الأمر ـ ليست إلا تنويعات لحكاية نموذجية واحدة، يمكننا أن نعرض خطتها الشكلية العامة (مفترضين أنها تتكون من مقطع واحد لا من مقاطع عديدة) على النحو التالي:

تفتتح الحكاية بوضعية بدئية تظهر فيها الشخصيات وهي تعيش في سعادة خالصة، وبعد ابتعاد أو غياب إحدى الشخصيات المهمة يحدث نقص وخلل وتوتر في الوضع العام يستوجب إشعار البطل بوجود منع سرعان ما يتعرض للانتهاك، فتتدخل شخصية شريرة في عالم الحكاية للاعتداء على البطل يسميها بروب «المعتدي على البطل»، يحتاج المعتدي إلى معلومات لاقتراف اعتدائه، فيقوم باستنطاق أناس يتولون إخباره بما يحتاجه من معلومات حول ضحيته، يتمكن بفضلها من خداع تلك الضحية التي تتواطأ في الأغلب من دون وعي منها مع المعتدي عليها، وعندئذ يكون المعتدي قادراً على الإساءة إلى البطل أو أفراد عائلته وأحبته، فتنعقد حبكة الحكاية في هذه اللحظة، لحظة الإساءة التي لا تخفى أهميتها من الناحية المورفولوجية لأنها هي التي تمنح الحكاية حركتها، فليست الوظائف السبع السابقة إلا تمهيداً لوظيفة الإساءة.

---

(١٨) بروب، **مورفولوجية الخرافة**، ص ٣٩.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٦.

ينجم عن الإساءة حدوث نقص وندرة ينتشر خبرهما، ما يؤدي إلى إدخال البطل الباحث في سيرورة الحكاية عارضاً وساطته من تلقاء نفسه، ويحدث أن يكلّفه غيره بتلك الوساطة. وما إن يقبل البطل الباحث القيام بالوساطة (السعي إلى تخليص الضحية المفقودة من قبضة المعتدي) حتى نكون أمام ما يسميه بروب باستهلال الفعل المعاكس الذي يقوم على إثره البطل بالانطلاق من منزله بحثاً عن الضحية. يصادف البطل في طريقه شخصية جديدة تقتحم عالم الخرافة في هذه اللحظة هي شخصية الواهب المانح الذي يؤدي وظيفة الواهب باختبار البطل اختباراً يؤهله لتلقي مساعدته السحرية، فيقوم البطل برد فعل يتمكن به من استلام الأداة السحرية، والانتقال بصحبة دليل إلى المكان الذي يوجد فيه موضوع بحثه، انتقالاً يواجه على إثره المعتدي، فيدخل معه في معركة مثيرة يتلقى خلالها علامة، وتنتهي المعركة بانتصار البطل الباحث وإصلاح الإساءة البدئية وتعويض النقص.

وأثناء عودة البطل يتعرض للمطاردة. وبعد أن يحصل البطل على نجدة خارقة للعادة في الأغلب الأعم يتلوها وصوله متنكراً إلى بيته، يواجه بطلاً مزيفاً يدّعي لنفسه دعاوى كاذبة يسرق بموجبها منه أعماله البطولية. غير أن البطل الحقيقي المتنكر سرعان ما يواجه مهمة صعبة للغاية يتمكن من التغلب عليها وإنجازها. وبفضل هذه المهمة المنجزة، يتم التعرف إليه بوصفه البطل الحقيقي، ويتم بذلك أيضاً اكتشاف البطل المزيف أو المعتدي. فيظهر البطل عندئذ بمظهر جديد ساحر، وبعد تغيّر هيأته على هذا النحو يتعرض البطل المزيف أو المعتدي لعقاب يليق به. وتنتهي الحكاية بعدئذ بزواج أو اعتلاء على العرش. . . فتتم العودة بذلك إلى السعادة الخالصة البدئية التي كانت الشخصيات تعيش في كنفها في بداية الحكاية[٢١].

هكذا تتتابع الوظائف بصورة نسقية مشكّلة بناء الحكاية العجيبة في صيغتها النموذجية التي يمكننا أن نتخذها وحدة قياس لتحديد مختلف الحكايات الخرافية (سواء كانت تتكون من مقطع واحد أو من مقاطع متعددة)، وتصنيفها تصنيفاً علمياً دقيقاً لا يعتمد على معايير تصنيف خارجية، اعتباطية، بل على معايير داخلية محايثة للخطاب الخرافي: وهي تكرارالوظائف عينها بترتيب واحد في كل الخرافات، بنسب مختلفة، غير أنها

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ٣٩ ـ ٦٩.

لا تزيد على واحدة وثلاثين وظيفة. وهذا ما فتح الطريق واسعة أمام بروب لإنشاء خطة عامة لتركيب الخرافة العجيبة، متبعاً التقسيم التالي:

١ ـ تعريف الوظيفة والتعبير عنها باسم واحد (غياب، منع، انتهاك المنع، استنطاق، استخبار، إساءة. . . إلخ)، ونعتها بحرف واحد (فنكون عندئذ أمام النوع (Genre)، وتمييز الحرف الواحد بأرقام متتالية (فنكون عندئذ أمام الأصناف (Espèces) التي تتفرع عن النوع)، والتمييز في الصنف الواحد بين تشكيلات وتنويعات (Variétés) يتم ترميزها كذلك.

٢ ـ ما يهم الباحث الذي يعنى بالكشف عن مورفولوجيا الخرافة هو الوظيفة بوصفها نوعاً، أما الأصناف المتفرعة عن النوع فلا تفيده إلا بقدر البرهنة على وجود النوع وإغناء دلالاته. ذلك أن الاهتمام بالأنواع يؤدي إلى الكشف عن الأشكال المجردة والصورية التي تشترك فيها الخرافات، وهذا ما يسعى إليه بروب. أما الاهتمام بدراسة الأصناف ومختلف التنويعات المتفرعة عنها، لذاتها، فلا يؤدي إلا إلى تحليل المضامين الملموسة والمتنوعة بتنوع الخرافات، وهذا ما يعتبره بروب خارج مهام المورفولوجيا العامة[٢٢].

ولعل هذا ما جعل كلود ليفي ـ شتراوس يعتبر بروب شكلانياً لا بنيوياً، لأن بروب ـ في نظره ـ يميز الشكل المجرد عن المضمون الملموس، ولا يعطي قيمة إلا للشكل المجرد، «فالشكلانية ـ في نظر شتراوس ـ تدمر موضوعها، وتنتهي لدى بروب إلى اكتشاف أن لا وجود في الواقع إلا لحكاية واحدة. أما البنيوي فلا يقيم هذا التمايز بين الطرفين منطلقاً من أن «البنية ليس لها أي مضمون متميز لأنها هي المضمون وقد تم إدراكه في تنظيم منطقي يُعتبَر خاصية الواقع»[٢٣].

٣ ـ يمَكِّنُنا هذا الترميز للوظائف على النحو الذي أشرنا إليه، من صياغة كل حكاية عجيبة صياغة رمزية صورية في معادلات أشبه ما تكون بالمعادلات الرياضية، ما يسهل عملية المقارنة في ما بينها، وتصنيفها تصنيفاً علمياً دقيقاً.

فإذا أخذنا ـ على سبيل المثال ـ الحكاية البسيطة من مقطع واحد

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٢٣) ليفي ـ شتراوس وبروب، مساجلة بصدد علم تشكل الحكاية، ص ٢٤.

موضوعاً للدراسة، فإن تحليلها وفق هذا المنهج، يؤدي إلى التعبير عن الخرافة البسيطة المكونة من مقطع واحد التي يمر تطورها عبر حافزي المعركة والانتصار، في صيغة صورية مجردة[٢٤].

بينما يؤدي إلى اختزال الخرافة البسيطة المكونة من مقطع واحد التي يمر تطورها عبر حافزي المهام الصعبة وإنجازها في صيغة صورية مغايرة.

ويؤدي إلى تمثيل الحكاية البسيطة من مقطع واحد، بعد تحليلها وصورنتها، في صيغة شكلية مجردة تختلف عن الصيغتين السابقتين[٢٥].

أما الحكايات الخرافية المركبة من مقطعين فأكثر، فأنواع عديدة، وأشكالها الرمزية أكثر تعقيداً وتنوعاً[٢٦].

كل الحكايات العجيبة ترجع إذن من زاوية تركيبها المورفولوجي الصوري إلى بعض خصائص الخطاب الخرافي التي هي وظائف قليلة لا يزيد عددها على واحدة وثلاثين وظيفة، وبالاعتماد عليها يتمكن الباحث من تصنيف علمي دقيق لكل أشكال الخرافات العجيبة. غير أن بروب سرعان ما اضطر إلى أن يضيف إلى تلك الوظائف عناصر أخرى غير وظائفية هي:

أ ـ أنماط الوصل بين الوظائف في مجرى المحكي الروائي: يبين تفكيك الخطاب الحكائي أن الوظائف التي تنجزها الشخصيات لا تتابع مباشرة في الحالات كلها. ومن هنا الحاجة إلى عناصر تساعد على إحداث الترابط الضروري، ما يضفي على الحكاية طابعاً نسقياً بديعاً تتوالى فيه الوظائف كما لو كان بعضها يترتب عن الآخر بطريقة منطقية صارمة. وهذه العناصر الرابطة التي من دونها يبدو معمار الحكاية مفككاً متداعياً، لا تخلو أن تكون إما منظومة من الأخبار التي تجعل كل شخصية لا تقوم بإنجاز وظائفها إلا وفق ما تعلمه (بالسماع أو الرؤية الشخصية) عن الأعمال التي سبق أن قامت بها الشخصيات الأخرى، وإما عناصر تسهل التثليث، وإما حوافز ودوافع وغايات تدفع الشخصيات إلى إنجاز أفعالها واختيار هذا الفعل دون ذاك في هذا الوضع أو ذاك، ما يحدد الحركة الداخلية لتطور الحكاية انطلاقاً من الوضع

---

(٢٤) انظر الصيغة في: بروب، المصدر نفسه، ص ١٢٩.

(٢٥) انظر الصيغة في: المصدر نفسه، ص ١٣٠.

(٢٦) انظر نماذج منها، في: المصدر نفسه، ص ١٣٠ ـ ١٣٦.

الأولي، مروراً بالحبكة، وانتهاء بما تختتم به الحكاية عادة من نهايات سعيدة تذكّر القارئ بالأصل السعيد الذي كانت تعيش فيه الشخصيات (قبل انطلاق أحداث الحكاية).

٢ ـ مدارات الفعل: انتبه بروب أثناء عملية تفكيك الخطاب الحكائي تفكيكاً يسعى إلى اكتشاف الشكل الذي تُبنى وفق قواعده كافة المحكيات الشعبية، إلى أنه لا يكفي تصنيف المكونات الأساسية لتلك المحكيات في واحدة وثلاثين وظيفة، بل يجب على الباحث أن يتعدى ذلك إلى اختزال تلك المكونات المورفولوجية في عدد أقل، خصوصاً أن المقارنة التي يمكن أن تجرى في ما بينها على أساس أخذ الشخصيات التي تنجز تلك الوظائف بعين الاعتبار، تثبت قابليتها لأن تصنف في سبع فئات تختلف باختلاف مدارات فعل الشخصيات، حددها بروب في: مدار فعل المعتدي، ومدار فعل الواهب، ومدار فعل المساعد، ومدار فعل الأميرة، والمرسل، والبطل، والبطل المزيف.

وهذا يعني أن الحكاية الخرافية بكل ما تحتويه من تنوع هائل في الأحداث والشخصيات يمكن من زاوية النظر المورفولوجية إرجاعها ـ في نهاية التحليل ـ إلى واحدة وثلاثين وظيفة وسبعة أنماط من الشخصيات. وإذا ما وزعنا تلك الوظائف على أنماط الشخصيات فيمكننا أن نرجع بها إلى سبعة مدارات للفعل (بالإضافة إلى عدد من أنماط الوصل بين الوظائف وبالتالي بين مدارات الفعل)[٢٧].

هكذا أصبح الخطاب ـ مع بروب والشكلانيين الروس عموماً ـ موضوعاً لدراسة علمية دقيقة تغني الدراسة العلمية التي أرسى أسسها دو سوسير في كتاب: **دروس في اللسانيات العامة**. وعندما نقول «الإغناء» فنحن لا نقصد «التطابق»، ودليلنا على ذلك أنه إذا قارنّا بين دو سوسير من جهة، وبروب (والشكلانيين الروس عموماً) من جهة أخرى، فإننا نجد الشكلانيين الروس يخالفون دو سوسير ويتفقون معه في الوقت نفسه، إذ يخالفونه في أوليته الأساسية (ثنائية اللسان/ والكلام)، ويتفقون معه في رؤيته المنهجية العامة.

لقد طبّق بروب (والشكلانيون الروس عموماً) مفهوم النسق أو النظام أو

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٨٣ ـ ٨٦.

البنية أو الشكل، على ملفوظات تتعدى الجملة، معيدين بناء مفهوم الكلام بناء علمياً نأى به عن أن يكون مجرد سلوك فردي سيكولوجي عرضي، وأصبح بمقتضاه خطاباً لا يقل نسقية وانتظاماً عن اللسان، واقفين بذلك على طرفي نقيض من ثنائية دو سوسير الشهيرة التي حصرت موضوع الدراسة العلمية البنيوية في اللسان دون الكلام. غير أن ذلك لم يمنعهم من أن يوظفوا في تحليلاتهم للخطاب، الرؤية المنهجية نفسها التي وظفها دو سوسير في تحليل اللغة، وفي قلب تلك الرؤية المنهجية مبدأ المحايثة.

وإذا كان بروب قد أكد مراراً أن الدراسة المورفولوجية الداخلية، المحايثة، السانكرونية للخطاب، ولخطاب الحكاية الخرافية على وجه التحديد، ليست في نظره إلا مقدمة وتمهيداً لدراسته دراسة تاريخية، دياكرونية، فإن الحصيلة النهائية لأبحاثه وأبحاث الشكلانيين الروس بصفة عامة أثبتت أن تلك الدراسة الدياكرونية للخطاب (التي أريد لها أن تكون تتميماً لدراسته السانكرونية)، لم تتقدم على أيديهم. فتحول بذلك، داخل الفضاء الفكري العام، إلى مشروع علمي ينتظر من ينجزه في يوم ما.

الفصل الثالث

الخطاب: من اللغة إلى الثقافة والمجتمع

(من دو سوسير وبروب إلى كلود ليفي ـــ شتراوس)

لقد انتبه كلود ليفي ـ شتراوس ـ بمناسبة قراءته كتاب **مورفولوجية الخرافة** في ترجمته الإنكليزية ـ إلى الأهمية التي يعطيها بروب إلى البعد التاريخي في دراسة الخطاب الحكائي، مؤكداً أن بروب بعد أن تبين التماثل المورفولوجي الموجود بين الخطاب الخرافي والخطاب الأسطوري، افترض وجود أسبقية تاريخية للأسطورة على الحكاية الخرافية، معتبراً أن الأولى هي أصل للثانية، وأن الثانية ليست إلا انحطاطاً للأولى بعد أن فقدت طابعها الديني والقدسي عبر الزمن.

ولما كان الخطاب الحكائي يتضمن تاريخاً، فإن دراسته المورفولوجية لا تكتمل إلا بالدراسة التاريخية التي ترجع بالخرافة إلى أصولها الموغلة في الزمن، أصولها المتمثلة في أقدم الأساطير والثقافات «البدائية».

ولأن تلك البقايا والمؤشرات التاريخية التي لا زالت ماثلة في محتوى الخرافة تحيل إلى تاريخ لا نملك القدرة على إدراكه، بسبب قلة معرفتنا بثقافة المجتمعات القديمة، ما قبل التاريخية، فإن بروب وجد نفسه مضطراً إلى الاكتفاء بدراسة أشكال الخرافة منفصلة عن محتوياتها ومضامينها، مقللاً من شأن تلك المحتويات والمضامين التي اعتبرها مجرد عناصر اعتباطية في نسيج الخطاب الخرافي. وهذا ما يفسر في نظر شتراوس تأرجح بروب بين رؤيته السانكرونية الشكلانية (لا البنيوية، إذ إن شتراوس ينفي أن يكون

بروب بنيوياً على نحو ما سنرى)، وإغراء التفسيرات التاريخية[١].

يبدو إذن أن اختيار بروب لمجال الخرافة «الذي تبقّى منه الشكل وحده، بعدما اندثر المضمون»[٢] هو الذي فرض عليه الأخذ بالرؤية الشكلانية القائمة على ثنائية تفصل بين **شكل** معقول، وقابل لأن يعقل، و**محتوى** اعتباطي متغير لا قيمة له، ولا يقبل العقلنة.

كان من الممكن لبروب ـ في نظر شتراوس ـ أن يفلت من إسار هذه الرؤية الشكلانية لو أنه لم يحصر بحثه في مجال الخرافة وحدها بل وسّعه ليشمل الأسطورة أيضاً، إلا أنه لم يفعل لأسباب أهمها أن بروب كان يجهل الأسطورة على الرغم من وعيه التام بأنها تشكل إلى جانب الخرافة صنفين من نوع واحد. وكان من الممكن أن يتخلّص من هذا الجهل بالأسطورة لو لم ينطلق مسبقاً من وهم ذاتي جعله يعتقد بوجود أسبقية تاريخية للأسطورة على الخرافة، أسبقية تفسر وجود الخرافة كبقايا للأسطورة القديمة وكتحول تاريخي دنيوي للأسطورة. هذا في الوقت الذي كان فيه علماء الأنثروبولوجيا والإثنولوجيا يعرفون أن الأساطير لم تندثر لتحل الخرافة محلها، لأن واقع البحث يشهد أن الأساطير والحكايات توجد جنباً إلى جنب في الحاضر. فهما متكاملتان لا ترتبطان بعلاقة لاحق بسابق، ولا بعلاقة أصل بفرع، وأنهما تستثمران ـ كل على طريقتها الخاصة ـ ماهية واحدة في بناء مدارهما. . ولا يعتبر بعضهما «بقايا للآخر إلا إذا سلّمنا بأن الحكايات تحفظ ذكرى أساطير قديمة مهجورة هي نفسها»[٣]. وهذا ما لا يمكن البرهنة عليه علمياً ما دمنا نجهل جلّ معتقدات الشعوب القديمة وثقافات الحضارات ما قبل التاريخية. وإن التحليل المقارن للخطاب الحكائي في علاقته بالخطاب الأسطوري، يقنعنا بأن الحكايات ليست إلا أساطير مصغرة تحولت فيها تعارضات الأساطير (التي كانت تجري على مستوى الكون والطبيعة وما فوق الطبيعة) إلى تعارضات صغيرة (تجري وقائعها على مستوى المجتمع وجماعاته الاجتماعية وزمانه التاريخي الدنيوي).

وإن ما جعل بروب يعالج الخطاب الحكائي في انفصال تام عن الخطاب

---

(١) كلود ليفي ـ شتراوس وفلاديمير بروب، **مساجلة بصدد علم تشكل الحكاية**، ترجمة محمد معتصم (الدار البيضاء: عيون المقالات، ١٩٨٨)، ص ٤٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٣.

الأسطوري معالجة أفضت به **أولاً** إلى فصل شكل الحكاية عن مضمونها (الذي يبقى في نظره اعتباطياً متغيراً عابراً لا يعتد به في التحليل العلمي إلا بالقدر الذي يؤشر فيه إلى الطريق المؤدية إلى إدراك الشكل)، وأفضت به **ثانياً** إلى أن يعود أحياناً إلى الأسباب الخارجية، التاريخية، ليفسر بها ما يطرأ من تحولات داخلية على بناء الحكاية(٤)، وأن يظل ـ في نهاية المطاف ـ ممزقاً «بين رؤيته الشكلية ووسواس التفسيرات التاريخية»(٥)، هو أن بروب لم يوسّع مادة دراسته لتشمل الأسطورة بسبب انقراض هذه الأخيرة في مجتمعه الروسي وفي المجتمعات الحديثة عموماً، وبسبب غياب الأسطورة كمحور للبحث العلمي في الفضاء الثقافي الروسي في عصره، فاكتفى بدراسة الحكاية التي ما فتئت توجد الآن وحدها في تلك المجتمعات الحديثة.

بيد أن الأسطورة إذا كانت قد انقرضت من المجتمعات الحديثة، فإن علماء الأنثروبولوجيا الذين غادروا مجتمعاتهم تلك إلى ما يعرف بـ «المجتمعات البدائية» يعرفون أن الحكاية والأسطورة لا زالتا تتعايشان في الحاضر، فهما متزامنتان في هذه المجتمعات وتشكلان فيها قطبين أساسيين لنسق ثقافي واحد هو نسقها الشفاهي. وتتوسط هذين القطبين ـ يقول شتراوس ـ «جميع ضروب الأشكال الوسيطة التي على التحليل التشكلي أن يتفحصها بالطريقة نفسها، تحت طائلة إغفال عناصر تنتمي مثل العناصر الأخرى إلى نسق تحول واحد ووحيد»(٦). وفي مثل هذه الشروط التي تميز الثقافة الشفاهية للمجتمعات «الباردة» حيث تتساكن في الزمن الحاضر عناصر ثقافية تمتد جذورها إلى أزمنة تاريخية متفاوتة كما تتساكن الطبقات الجيولوجية في الأرض، تصبح الدراسة المورفولوجية للخرافة بغير حاجة إلى أن تكون مجرد تمهيد لدراسة تاريخية تكتمل بها الدلالات العميقة للمحكي الخرافي برمّته في كل الأزمنة والأمكنة.

إذن، فكل مزالق بروب ترجع في نظر شتراوس إلى كونه لم يدرس الخطاب الحكائي في إطار النسق الثقافي ـ الاجتماعي الذي تنتمي إليه، والذي منه تمنح مضامينها المتنوعة، وهو نسق الثقافة الشفاهية للمجتمعات «الباردة» التي لا زالت تعيش بين ظهرانينا في الحاضر. وإن فصل الحكاية عن نسقها الثقافي العام، ودراستها في حد ذاتها، جعلها تبدو بعد إخضاعها

(٤) المصدر نفسه، ص ٤١.
(٥) المصدر نفسه، ص ٤٤.
(٦) المصدر نفسه، ص ٤٣.

للتحليل المورفولوجي، كما لو كانت أشكالاً منطقية خالية من أي محتوى.

وهذا الفصل ذاته هو الذي مكّن بروب من أن يفصل بين الشخصيات المحركة للحكاية (بنعوتها ومحفزاتها وأنماط الوصل بين أفعالها)، معتبراً إياها عناصر استبدالية لا قيمة أساسية لها في تشكيل الحكاية وكأنها مجرد أسماء أعلام مجردة من سياقاتها اللغوية والثقافية، ولا وجود لها في القاموس، وبين وظائف تلك الشخصيات، معتبراً إياها عناصر توزيعية ذات قيمة مطلقة في التركيب المورفولوجي للحكاية. ولو لم يكن الأمر كذلك لانتبه بروب إلى أن الشخصيات المحركة (وما يتعلق بها من نعوت ومحفزات وأنماط وصل)، وبالتالي مضمون الخرافة، ليست اعتباطية على الرغم من كونها مجرد عناصر استبدالية، بل خاضعة هي الأخرى لقوانين يتم الكشف عنها متى ربطنا بينها وبين سياقاتها الثقافية، أي متى وضعناها في إطار «نسق التوافقات والتنافرات التي تميز المجموع القابل للتبدل» «فليست شخصيات الحكاية أو الأسطورة جواهر ثابتة، وكيانات مجردة مغلقة مطابقة لذاتها أبدياً، بل إنها شبكة من العلاقات»، أو إن شئت بتعبير شتراوس «حزمة من العناصر الاختلافية»[٧] التي تجعل كل شخصية منها أشبه ما تكون بالفونيم (الصويت) كما يتصوره رومان جاكوبسون (Roman Jakobson) (١٨٩٦ ـ ١٩٨٢).

فلو أخذنا طيوراً تتواتر في الخطاب الحكائي كالعقاب والبوم مثلاً، فسنجد أن إمكانية استبدال أحدهما بالآخر (بوصفهما من الطيور) في أداء الوظيفة الواحدة لا يلغي أن كلاً منهما لا يتحدد بعلاقته بإنجاز الوظيفة فقط، (وكأن الوظيفة هي دعامة الشخصية بغض النظر عن تحققاتها الملموسة)، بل يتحدد كل منهما علاوة على ذلك بشبكة من علاقات التوافق والتعارض تحدد موقعه ودلالاته في سياقات ثقافية كالمعتقدات والطقوس الدينية والسحرية والمعارف الوضعية. . . ففي الوظيفة نفسها، يظهر العقاب نهاراً بينما يظهر البوم ليلاً، ما يجعل التعارض بين عقاب/ بوم يعبّر عن نفسه على نحو ملائم في العلاقة بين نهار/ ليل. فإذا ما امتدت العلاقات إلى طائر آخر هو الغراب، أصبح التعارض المحدد لكل طرف من التعارض هو العقاب والبوم (بوصفهما خاتلين)/ في مقابل الغراب بوصفه آكلا للجيف، بينما يتآلف العقاب والغراب من زاوية التعارض نهار/ ليل ضدّ البوم. أما إذا أدخلنا البطّ في شبكة تلك

---

(٧) المصدر نفسه، ص ٤٩.

العلاقات، فإن العقاب والبوم والغراب تتآلف بوصفها تتحدد بالعلاقة سماء/ أرض مقابل البط الذي يتحدد بالعلاقة سماء/ ماء.

ومن هذه الزاوية، يمكننا أن نحدد «كوناً للحكاية» نحلله إلى أزواج من التعارضات التي يختلف تأليفها والتي تتحدد بها كل شخصية من شخصيات الحكاية، مثلما تتحد الفونيمات (الصويتات) في اللغة بعلاقاتها الاختلافية.

إذن، قابلية الشخصيات (وما يتعلق بها من نعوت ومحفّزات) للاستبدال والتحول، أي قابلية مضمون الخطاب الحكائي للتبدل والتحول، لا تعني أن تلك الشخصيات وذلك المضمون مجرد عناصر اعتباطية (كالكلام في لسانيات دو سوسير)، بل تعني أنها خاضعة لقوانين متعارف عليها بين الناس الذين يعبرون بتلك الخطابات الحكائية عن علاقاتهم في ما بينهم، وعن علاقاتهم بالوجود والعدم. فوراء التنوع يكمن الثبات، وعلى الباحث أن يميط اللثام عنه بشرط ألا يبقى تحليله مرتهناً بسطح اللغة الطبيعية التي يتداول الناس بها الحكايات والأساطير، أي «أن يدفع بالتحليل إلى مستوى عميق بما فيه الكفاية»(٨).

وهذا يعني أنه على الباحث أن يتوفّر على لغة واصفة مجردة مستقلة عمّا تعطيه مباشرة لغة الحكاية أو الأسطورة كما يتداولها الناس في التجربة اليومية الاعتيادية. وهذا يعني أيضاً أنه على الباحث أن يبني نماذج نظرية منفصلة عن منطوق الخطاب الحكائي (على الرغم من أنه بناها بالضبط من خلال تفكيك ذلك الخطاب الذي يتكون من حكايات متعددة، إلى وحداته الصغرى التي لا تقل عن الجملة، وجرّد تلك الوحدات في قوائم)، وأن يستخلص علاقات التآلف والتناقض الأساسية التي تربط في ما بينها والتي تمكّن الباحث من بناء **نموذج نظري** ينظر من خلاله إلى كافة الحكايات، مسلطاً الضوء على بنياتها العميقة الدالة.

وعندئذ، فإن الباحث لا يكتفي بقراءة الخطاب الحكائي **قراءة أفقية** تزامنية (توزيعية) تكشف عن قواعد «نضده» بتعبير بروب أي قواعد انتظام وحداته المورفولوجية في تتابعها وتتاليها الواحدة بعد الأخرى في الزمن، بل يتعدى ذلك إلى قراءته **قراءة عمودية** تزامنية (استبدالية) تكشف عن الدلالات العميقة الخفية والغنية لمضمونه ولرسالته. فالخطاب الحكائي، والخطاب الأسطوري،

---

(٨) المصدر نفسه، ص ٥٠.

(مثلهما في ذلك مثل أي خطاب آخر)، يقول كل منهما شيئاً ما، فهو يبلغ رسالة ما من مرسِل (لا نعرفه على وجه الضبط في حال الخطابين الأسطوري والخرافي، وإن كنا نعرف أنه من أجيال المجتمع القدامى) إلى مستقبِل أو مرسَل إليه نعرف أنه الجيل الحاضر من المبتدئين الجدد في المجتمع، بحسب تعبير إدموند ليتش (Edmund Leach)[9]، أولئك الذين يتلقون بهذه الكيفية، في حاضر أبدي عبر العصور والأجيال، حكمة الأسلاف والأجداد وقد عبّرت عن نفسها برموز وأحداث وقعت في ماضٍ سحيق ولّى وانقضى. بيد أن تلك الرموز والأحداث تنتظم في بنية واحدة، وتؤدي رسالة، لا تتعلق بالماضي وحده بل بالحاضر والمستقبل أيضاً. ومن هنا تأتي فرادة وخصوصية الخطاب الأسطوري بوصفه خطاباً يجمع في نسيج بنيته بين ما هو تزامني وتاريخي وما هو تزامني ولاتاريخي، طارحاً ذاته على مستوى ثالث يبدو فيه كما لو كان شيئاً مطلقاً.

أولاً: من الخطاب الأسطوري إلى الخطاب الأيديولوجي

ومن هذه الزاوية، يبدو الخطاب الأسطوري في نظر شتراوس أشبه ما يكون بالخطاب الأيديولوجي السياسي الذي حلّ في زمننا الراهن ـ على ما يبدو ـ محل الأسطورة في مجتمعات الحداثة. فكلاهما يتميزان بطبيعة مزدوجة تجمع في نسق واحد منسجم بين أحداث الماضي من جهة، وبنية ثابتة تتعلق بالماضي والحاضر والمستقبل من جهة أخرى. فعندما يتناول رجل السياسة أحداث الماضي، فإنه يتبين فيها ما يراه أصلاً أبدياً مطلقاً لتشكّل جماعته، ولبدء تاريخها، وتكوّن حاضرها ومستقبلها. فمنه، ومنه وحده تكتسب معناها ودلالاتها في الحال والمآل. وعندئذ نكون أمام ما يمكن تسميته **بأسطورة الأصل المؤسس**، التي لا يخلو منها خطاب أيديولوجي سياسي. يقول شتراوس: «لا شيء يشبه الفكر الأسطوري أكثر من الأيديولوجيا السياسية، وربما حلّت في مجتمعاتنا المعاصرة محل هذا الفكر فقط»[10].

وعليه، ما الذي يفعله المؤرخ عندما يذكّر بالثورة الفرنسية؟ إنه يرجع إلى سلسلة من الأحداث الماضية التي ما زالت نتائجها ماثلة في الذهن من

---

(٩) إدموند ليتش، كلود ليفي ـ شتراوس: البنيوية ومشروعها الأنتروبولوجي، ترجمة ثائر ديب (بيروت: دار النهار؛ دمشق: دار كنعان، ١٩٨٥)، ص ٨٥.

(١٠) كلود ليفي ـ شتراوس، الأنتروبولوجيا البنيوية، ترجمة مصطفى صالح (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧٧)، ص ٢٤٧.

خلال سلسلة غير قابلة للارتداد من الأحداث المتوسطة. غير أن الثورة الفرنسية في نظر الرجل السياسي، وفي نظر من يصغون إليه، واقع من نوع آخر؛ فهي سلسلة من الأحداث الماضية، وإنما أيضاً وهم يتجلى بنجوع دائم، يتيح تفسير البنية الاجتماعية لفرنسا المعاصرة، والعداءات التي تظهر فيها، ويسمح باستشفاف ملامح التطور المقبل.

هكذا يعبّر ميشليه (Jules Michelet) (١٧٩٨ ـ ١٨٧٤) عن أفكاره، وهو مؤرخ ومفكر سياسي معاً: «في ذلك اليوم، كان كل شيء ممكناً... كان المستقبل حاضراً... أي ما من زمن بعد الآن، ومضة من الخلود»[(١١)].

إذن، يتماثل الخطاب الأسطوري مع الخطاب السياسي الأيديولوجي في نظر شتراوس، في بنيتهما المزدوجة ـ التاريخية وغير التاريخية معاً، تلك البنية التي تضم، مضموناً، وحداته، تشير إلى أحداث تعاقبت في الماضي، غير أن ذلك المضمون لا معنى له إلا إذا انتظمت وحداته في نسق من العلاقات على شكل بنية دالّة تزعم الكشف عن المعاني العميقة لا للماضي فقط، بل للحاضر والمستقبل أيضاً، وهو ما يطفي عليهما سمة «الشيء المطلق»، بحسب تعبير شتراوس.

نعم، إن الخطاب ـ والخطاب الأسطوري شكل من أشكاله الأساسية ـ ينتمي إلى نظام اللغة. فالأسطورة كلام وتتعلق بالكلام، بحسب تعبير شتراوس، ولذلك كانت الأسطورة ـ مثلها مثل اللغة ـ ذات طبيعة بنيوية. تتجلى هذه الطبيعة البنيوية في اللغة على شكل حزمة من العلاقات القائمة على أساس أبسط وحدة دلالية هي الفونيم (Phonème) (أي الصويت الذي لا ينفصل في اللغة عن المعنى)، أما في الخطاب الأسطوري فإن الميثيم (Mythème) (وهو مورفيم لا يأخذ معناه إلا من موقعه في الجملة) هو ما يماثل الفونيم كوحدة بنائية أساسية. ويضيف شتراوس إلى هذا التماثل البنيوي بين اللغة والأسطورة تماثلاً آخر، بينهما من جهة، وبين الموسيقى التي يمثّل فيها الصونيم (Sonème) ما يمثله الفونيم في اللغة والميثيم في الأسطورة من جهة أخرى. يقول شتراوس في كتاب **الأسطورة والمعنى**[(١٢)]:

---

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨.

(١٢) كلود ليفي ـ شتراوس، **الأسطورة والمعنى**، ترجمة صبحي حديد (الدار البيضاء: عيون المقالات، ١٩٨٦)، ص ٤٢ ـ ٤٣.

«الألسنية المعاصرة علمتنا أن العناصر الأساسية في اللغة هي الفونيم، تلك الأصوات التي نمثلها خطأً باستخدام حروف لا معنى لها بحد ذاتها لكنها تنظم وتنتظم لتمييز المعنى. يمكنك قول الشيء ذاته عن النوتات الموسيقية. إن إشارات (ABCD) وغيرها لا معنى لها بحد ذاتها فهي مجرد إشارة، لكن جمع هذه الإشارات هو الذي يخلق الموسيقى. وما دامت اللغة تعتمد الفونيمات كمادة ابتدائية لها، فيمكننا القول إن المادة الابتدائية في الموسيقى هي ما أسميته بالصونيم (Sonème) في الفرنسية، والتونيم (Tonème) في الإنكليزية. . . لكنك إذا فكّرت في الخطوة الثانية أو المستوى الثاني في اللغة، لوجدت أن الفونيمات تنتظم معاً لتصنع الكلمات، والكلمات بدورها تنتظم لتصنع الجمل. لكننا لا نجد الكلمات في الموسيقى: المواد الابتدائية هي النوتات، تنتظم معاً فنحصل فوراً على «جملة» أو فقرة لحنية. وبينما تنطوي اللغة على ثلاثة مستويات محددة هي الفونيمات المنتظمة لصنع الكلمات، والكلمات المنتظمة لصنع الجمل، فإن الموسيقى لا تنطوي على شيء آخر غير النوتات شبيه بالفونيمات من الوجهة المنطقية، لكن المرء يفقد مستوى الكلمة ويذهب مباشرة إلى الجملة.

بمقدورك مقارنة الموسيقى بكل من الميثولوجيا واللغة، مع وجود هذا الفارق: في الميثولوجيا لا توجد فونيمات، والعناصر الأدنى فيها هي الكلمات. وإذا تناولنا اللغة كمجموعة صرفية، فهذه تتشكل من الفونيمات **أولاً**، ثم الكلمات، **ثانياً**، فالجمل **ثالثاً**. في الموسيقى لدينا معادل للفونيمات ومعادل للجمل، لكننا لا نملك معادلاً للكلمات. في الأسطورة يتوافر معادل للكلمات ومعادل للجمل، ولكن لا معادل للفونيمات. . . وإذا حاولنا فهم العلاقة بين اللغة والأسطورة والموسيقى، فلن ننجح إلا باستخدام اللغة كنقطة إقلاع، وبعدها يمكن إيضاح حقيقة أن الموسيقى من جهة أولى، والميثولوجيا من جهة ثانية تنبعان كلاهما من اللغة، لكنهما تنموان بصورة مختلفة وفي اتجاهات مختلفة، وأن الموسيقى تشدد على الجانب الصوتي الكامن أصلاً في اللغة بينما تشدد الميثولوجيا على جانب المعنى، جانب المحتوى الكامن بدوره في اللغة»[١٣].

وبهذا المعنى أيضاً يمكننا أن نقول ـ في سياق تفكير شتراوس ـ إن كلاً

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ٤٢ ـ ٤٣.

من الخطاب الفلسفي والخطاب الأيديولوجي ـ السياسي، والخطاب الديني والخطاب العلمي، يتماثل بنيوياً مع الخطاب الأسطوري من حيث إن تلك الخطابات تتركب من عناصر أدنى هي الكلمات (أو الجمل)، ولا تتوافر على فونيمات، وتنبع هي الأخرى من اللغة، ولا تشدد في أداء وظائفها التواصلية على الجانب الصوتي واللفظي للغة، بل على جانبها المفهومي التصوري، من دون أن ينسينا ذلك التماثل، الاختلافات العينية الموجودة بين مفاهيم الخطاب الأسطوري والخطاب الأيديولوجي والخطاب الفلسفي والخطاب الديني والخطاب العلمي... إلخ. تلك الاختلافات التي لن نهتم بها كثيراً في سياق هذا المبحث المنهجي، مفترضين أن ما يمكن أن ينطبق منهجياً على الخطاب الأسطوري ـ الذي يُعتبر تحوّله من الشفاهي إلى المكتوب شرطاً لإمكان دراسته دراسة علمية منظمة ـ يمكن أن ينطبق ـ بصفة عامة ـ على كل أشكال الخطاب الأخرى. فهي كلها تنحدر من اللغة، وتشدد في أدائها لوظائفها التواصلية على الاشتغال بالمفاهيم والتصورات من دون اهتمام بالمحسنات اللفظية البلاغية، وتشكل مجتمعة كوناً تواصلياً رمزياً هو الكون الاجتماعي لبني البشر بامتياز.

وعليه، إذا ما تذكرنا تمييز دو سوسير في اللغة بين اللسان والكلام (على أساس أن **الأول** اجتماعي خاضع لنظام زمني قابل للارتداد، فهو بنيوي تزامني، وأن **الثاني** فردي إحصائي خاضع لزمن غير قابل للارتداد، فهو تاريخي تزامني)، فإننا لا نستطيع أن نسجل الخطاب الأسطوري في مستوى اللسان وحده، ولا في مستوى الكلام وحده، لسبب واضح يكمن في كون الخطاب الأسطوري خاضعاً لنظام زمني مركب يعبّر عن ذاته في مضمون يتكون من أحداث وأفعال تتعاقب وتتوالى، بين سابق ولاحق، في ماضٍ سحيق قد يكون متقدماً على تشكل العالم أحياناً، كما يعبّر عن ذاته أيضاً في انتظام تلك الأحداث والأفعال في بنية ثابتة تفسر الماضي والحاضر والمستقبل، على نحو لا تتحدد معه في تعاقبها الدياكروني، بل بعلاقاتها المنطقية، السانكرونية. ففي الخطاب الأسطوري تختلط الأزمنة، وينهدّ الفارق بين الكلام واللسان، ويتساكن التاريخي مع البنيوي، ويتوحد المضمون بالشكل ولا ينفصلان. «فالمضمون يستمد واقعه من بنيته، وما يدعى شكلاً هو بنية للبنى المحلية التي يقوم عليها المضمون»(١٤).

---

(١٤) ليفي ـ شتراوس وبروب، **مساجلة بصدد علم تشكل الحكاية**، ص ٤٥.

هنا يشكّل تفكير شتراوس في الخطاب استمراراً لبروب ودو سوسير، وقطيعة معهما في الآن نفسه: استمراراً لهما من حيث المنهج البنيوي (وإن كان شتراوس لا يعتبر بروب بنيوياً كما رأينا)، وقطيعة معهما من حيث بعض الأوليات والفرضيات التي يقوم على أساسها التحليل البنيوي للخطاب.

يشكل شتراوس استمراراً لدو سوسير من حيث كونه يستلهم في تحليله للخطاب النموذج العلمي اللساني الدو سوسيري المرتكز على مفهوم النسق أو النظام أو البنية من جهة، وعلى مبدأ المحايثة من جهة أخرى، ويشكل قطيعة معه من حيث كونه يجعل الجملة هي الوحدة الدنيا للتحليل البنيوي، متجاوزاً ثنائية اللسان والكلام، مؤكداً أن الخطاب الأسطوري (ككل خطاب آخر) كلام يتبين المحلل وراء تغيراته ثوابت وقواعد تحكمه وتنظمه، ولا يبدو المرء حراً فيه إلا لكونه خاضعاً من حيث لا يدري لضروراته، فالكلام هو الآخر مجال للضرورة والقانون، فهو لذلك لسان خاص، متميز، لا يمكن اختزاله في اللسان بالمعنى الدو سوسيري. إنه إذن يتجاوز اللسان بهذا المعنى الدو سوسيري، إلى ما وراء اللسان، مشكلاً كوناً رمزياً ينفصل فيه المعنى عن الأساس اللغوي الذي انطلق منه. فإذا كان الخطاب الأسطوري يوظف في أداء رسالته الكلمات نفسها التي يتكون منها معجم اللغة الطبيعية، فإن معناها في الخطاب الأسطوري يختلف اختلافاً بيّناً في الأغلب عن معناها في اللغة العادية. وعادة ما يَمْثُلُ معنى الكلمة في الخطاب الأسطوري على شكل معنى المعنى الذي تدل عليه تلك الكلمة عينها في اللغة الطبيعية. (وما يقال هنا عن الخطاب الأسطوري في علاقته باللغة الطبيعية، يصدق أيضاً ـ وإن بألوان واختلافات ـ على أشكال الخطاب الأخرى كالخطاب الفلسفي والعلمي).

ومن ثم لا يكون معنى الكلمة في لسان اللغة الطبيعية إلا منطلقاً للوصول إلى الكشف عن معناها في الخطاب. فعندما يقف المحلل أمام منطوق الخطاب الأسطوري، فإنه يندهش من لامعقوليته وعبثيته وخلوه من أي معنى يمكن أن يركن إليه العقل، غير أنه سرعان ما يلاحظ أن هذا الخطاب نفسه، وإن اكتسى صيغة أخرى تبدو مختلفة في الظاهر، يتكرر ظهوره في ثقافات أمم مختلفة متباعدة، ولم يسبق لها أن التقت ببعضها أحياناً. وهذا التكرار وحده كافٍ للدلالة على أن هناك نظاماً يثوي وراء هذه الفوضى الظاهرة في الخطاب، وأن هناك عقلاً وراء لامعقوليته، ومعنى منسجماً وراء عبثيته ولامعناه الظاهر. فالنظام والمعنى مترابطان ترابطاً يستحيل معه تصور أحدهما من دون الآخر. ذلك أنه

إذا كان المعنى يعني قابلية ترجمة معطيات لغة في لغة أخرى، وكلمات في كلمات أخرى، فإن تلك الترجمة لا يمكن أن تتم من دون قواعد وبالتالي من دون نظام. وهذه الترجمة التي لا يمكننا من دونها أن نفهم معنى أي شيء سواء كان خطاباً أو غيره، تتم بطريقتين: إما **الطريقة الاختزالية** التي تكمن في الرجوع بظاهرة مركبة في مستوى معين، إلى ما هو أبسط منها من الظواهر في مستويات مغايرة على نحو ما يوصينا به ديكارت في **خطاب المنهج**.

وإما **الطريقة البنيوية** التي تفسر الظواهر التي بلغت درجة عالية من التركيب والتعقيد، يتعذر معها اختزالها في أنظمة ظواهر أبسط منها، بإدراك مجموع علاقاتها، أي باستيعاب النظام الكلي الذي تكوّنه تلك الظواهر، وتندرج في إطاره بوصفها عناصره التركيبية، وتأخذ منه معناها ودلالاتها. وعندئذ فإن الباحث يسعى - وفق هذه الطريقة - إلى اكتشاف النظام الثابت وراء فوضى الظواهر المتغيرة، وإدراك الضرورة وراء ما يبدو في الحس العملي المشترك أنه مجرد صدف وأعراض فريدة لا ناظم يجمع في ما بينها، والقبض على المعنى في ما يبدو أنه مجال للعبث وللامعنى.

وبعبارة أخرى، فإن ما يروم الباحث تحقيقه من خلال تحليلاته لموضوعات مختلفة متنوعة كنظام المجتمع، أو نظام الخطاب (الخطاب الأسطوري أو الفلسفي أو العلمي)، أو نظام قصيدة (كقصيدة «القطط» لبودلير)[١٥]، وفق الطريقة البنيوية في التفسير والتأويل التي يقترحها شتراوس هو «التوصل إلى ما يكمن خلف الظواهر من خصائص خفية للأشياء التي ندرسها. وهي خصائص تتيح لنا أن نفهم بصورة أفضل علة وجود هذه الأشياء، ودورها في الحياة الاجتماعية. كما تتيح لنا أن نفهم بصورة أفضل دوافع الانفعال الجمالي الذي تثيره الأعمال الفنية والأدبية أو التشكيلية»[١٦].

وعندئذ فإن التفسير العلمي - بحسب شتراوس - لا يتمثل في الانتقال «من التعقد إلى البساطة، وإنما يتمثل في فعل استبدال تعقد أقل قابلية

---

(١٥) انظر النص الكامل لتحليل كلود ليفي - شتراوس ورومان جاكوبسون لقصيدة «القطط» لشارل بودلير في: Joseph Sumpf, *Introduction à la stylistique du français*, sciences humaines et sociales (Paris: Larousse, 1971), pp. 133-151.

(١٦) حوار مع شتراوس أجرته أونوفيل أوبسرفاتور *(Le Nouvel observateur)* سنة ١٩٨٠ ونشر على شكل ملحق في كتاب: ليتش، كلود ليفي - شتراوس: **البنيوية ومشروعها الأنتروبولوجي**، ص ١٩٥.

للمعقولية، بآخر أكثر قابلية منه لها»[١٧]. وإذا كانت الطريقة الاختزالية تتوخى تفسير الجزء لا الكل، فإن الطريقة البنيوية طريقة ملائمة لتفسير الكل من خلال جمع علاقات أجزائه وأنواع تحولاته وتنويعاته، وتفسير الجزء في إطار علاقاته بنظام الكل، «إذ لا يمكن بوجه من الوجوه إدراك الوقائع معزولة، وإنما تدرك فقط نفسه». ذلك أن شتراوس ينطلق من أولية مفادها أن الأحداث والوقائع ليست أفكاراً ولا أشياء بل إنها بنيات، بحسب تعبير ميرلوبونتي[١٨].

نكون عندئذ أمام طريقة في التفسير والتأويل تعطي الأولوية المنطقية للكل على الأجزاء، وللبنية على الوقائع والحوادث، متوخية الكشف عن النسق الذي يثوي خلف اختلاف الوقائع والأحداث وتعددها وتنوعها، على نحو ما أوصى به غوته (Johann Goethe) (١٧٤٩ ـ ١٨٣٢)، وعلى نحو ما عرف به الجشطالت (Gestalt) في علم النفس، ونظرية المجموعات في الرياضيات المعاصرة، ونظرية المعلوميات، ولسانيات دو سوسير وصوتيات جاكوبسون.

ومن هذه الزاوية يتناظر الخطاب الأسطوري مع خطاب الحلم لدى فرويد، فكلاهما يبدو للوهلة الأولى خطاباً لامعقولاً، ولا معنى له، ويخبر عن وقائع وأحداث متنافرة متناقضة تجعله أشبه ما يكون بالهذيان. فليست الأسطورة في نظر شتراوس إلا حلماً جمعياً يمكن تأويله بالعبور من المعنى الظاهر واللامعقول، إلى المعنى الخفي والحقيقي والمعقول. ذلك أن المعنى الظاهر على سطح كلمات هذا الخطاب أو ذاك، وعلى سطح الوعي فردياً كان أو جماعياً، لا يعدو ـ في الأغلب ـ أن يكون قناعاً يحجب معنى مختفياً، مكبوتاً بتعبير فرويد (Sigmund Freud) (١٨٥٦ ـ ١٩٣٩)، هو المعنى العميق والحقيقي الذي يريد الخطاب أن يفصح عنه من دون جدوى، ما يجعل المحلل لا يقف عند المعنى الحرفي الظاهر إلا بوصفه رمزاً دالاً على الطريق المفضية إلى المعنى الخفي والعميق، فلا علم إلا بما هو خفي. هكذا تكلم غاستون باشلار (Gaston Bachelard) (١٨٨٤ ـ ١٩٦٢) ذات مرة. لكن باشلار لم يكن في واقع الأمر يتحدث إلا عن إحدى خصائص الفكر الحديث التي تعبّر عن نفسها أيضاً في ما يسميه شتراوس بـ «معلماته الثلاث: الماركسية والتحليل النفسي والجيولوجيا».

---

(١٧) محمد بن حمودة، الأنتروبولوجيا البنيوية أو حق الاختلاف من خلال أبحاث ليفي ستراوس (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٩٠)، ص ٢٦.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٦.

فقد علّمنا ماركس (Karl Marx) (١٨١٨ ـ ١٨٨٣) ـ يقول شتراوس في **المدارات الحزينة**: «إن العلم الاجتماعي لا ينبني على مستوى الوقائع والأحداث مثله في ذلك مثل علم الفيزياء الذي لا ينبني على مستوى معطيات الحساسية: فالهدف هنا وهناك يكمن في بناء نموذج، ودراسة خصائصه وكيفيات سلوكه المختلفة في المختبر قصد تطبيق هذه الملاحظات بعدئذ في تأويل ما يجري تجريبياً (أمبريقياً) الذي يمكن أن يكون بعيداً جداً عن كل التنبؤات والتوقعات. لقد كانت الماركسية تبدو لي، في مستوى آخر من الواقع، وهي تتصرف بالطريقة ذاتها التي تتصرف بها الجيولوجيا والتحليل النفسي. . . : لقد برهنت هذه الاتجاهات الثلاثة مجتمعة أن الفهم يكمن في اختزال نموذج من الواقع والرجوع به إلى واقع آخر، وأن الواقع الحقيقي ليس هو الواقع الأكثر ظهوراً وجلاء أبداً، وأن طبيعة الحق تتجلى مسبقاً في الإجراءات التي يقوم بها كي يختفي. وفي كل الأحوال، فإن المشكل المطروح يبقى دوماً هو مشكل العلاقة بين المحسوس والمعقول، ويبقى الهدف المتوخى بلوغه هو ذاته: نوع من العقلانية الشاملة التي تسعى إلى دمج الأول في الثاني من دون أن تضحي بخصائصه»[١٩].

كانت هذه العلوم والنظريات إذاً هي العلوم الأساسية التي اختارها وتطبّع[٢٠] بها شتراوس أكثر من غيرها من علوم ونظريات أخرى كانت تشكل مجتمعة «فضاء ممكنات الحقل الثقافي الفرنسي في عصره». وأحياناً كان شتراوس يضيف الموسيقى إلى تلك العلوم والنظريات والمناهج التي تطبّع بها منذ صغره وساهمت مجتمعة في تحديد منهجه ورؤيته إلى قضاياه.

ففي كل مرة كانت الفرصة تسنح له للحديث عن معلميه كان يذكر: «ماركس، فرويد، دو سوسير، جاكوبسون، بنفنست، دوميزيل (Georges Dumézil) (١٨٩٨ ـ ١٩٨٦)، إضافة إلى بعض مبادئ الجيولوجيا، وعلم النبات، وعلم الحيوان. . .»[٢١].

ولم يكن ينسى، أحايين عديدة، ضمن هذه اللائحة من الأعمال والأسماء

---

(١٩) Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, terre humaine (Paris: Plon, 1955), p. 62.

(٢٠) مرادف لهابتوس (Habitus) وهو مفهوم أساسي في سوسيولوجيا بورديو. انظر: تحليلنا لمفهوم الـ (Habitus) في الفصل السابع من هذا الكتاب.

(٢١) مقابلة لونوفيل أوبسيرفاتور مع شتراوس نشرها ليتش ملحقاً في كتابه. انظر: ليتش، **كلود ليفي ـ شتراوس: البنيوية ومشروعها الأنتروبولوجي**، ص ١٨٤.

العلمية، مارسيل موس (Marcel Mauss) (١٨٧٢ ـ ١٩٥٠) ودوركهايم وجان جاك روسو (Jean-Jacques Rousseau) (١٧١٢ ـ ١٧٧٨)، بل وبعض الأعمال الإبداعية والفنية كروايات مارسيل بروست (Marcel Proust) (١٨٧١ ـ ١٩٢٢) (التي استعمل اسم إحداها كعنوان للفصل الثامن من كتاب **الفكر البرّي**، وكالموسيقى التي ورث عشقها من أسرته، والتي يعتبر أنها ظهرت في سياق المسار الظافر للحداثة لتقوم بالوظيفة التقليدية، الوجدانية والعقلية، التي كانت الأسطورة تقوم بها في العالم القديم، عالم ما قبل الحداثة.

بيد أن هذه الموسيقى التي يتحدث عنها شتراوس هنا، سواء كانت موسيقى الأوبرا أو السامفونيات الكلاسيكية، «ليست أي نوع من الموسيقى، بل هي الموسيقى كما تبدت في الحضارة الغربية في مطلع القرن السابع عشر مع فريسكوبالدي، وفي مطلع القرن الثامن عشر مع باخ، الموسيقى التي بلغت أوج تطورها مع موزارت وبيتهوفن وفاغنر في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر»[٢٢].

لا يرى شتراوس في الموسيقى مجرد فن جميل تستلذ به الحواس وحدها، بل يرى فيها علاوة على ذلك غذاء للفكر والعقل، ونموذجاً للمعقولية المعاصرة التي تتجلى فيها الطبيعة البنيوية للعقل البشري، على نحو واضح جلي.

وكثيراً ما كتب شتراوس وصرّح بأن علاقته بالموسيقى تضرب بجذورها إلى طفولته المبكرة التي اعتاد فيها أن يقيم التماثل بين عناوين لافتات كـ (Boucher) و(Boulanger) متبيناً فيها الثابت، مميزاً إياه عن المتغير، على الطريقة البنيوية التي أصبحت في ما بعد منهجه العلمي، وبأنه اعتاد أن يفكر ويكتب مصحوباً بسماع أعمال موسيقية، لما للموسيقى من أثر فاعل في إثارة العقل وحفزه على التفكير العميق المنتج، تماماً كما اعتاد في بعض المناسبات ـ للسبب نفسه ـ أن يقرأ بعض الصفحات من كتابَي **١٨ برومير** و**نقد الاقتصاد السياسي** لماركس قبل أن يشرع في التفكير والبحث. وهذا الترابط بين الموسيقى والفكر هو الذي يوضحه شتراوس ـ مستشهداً بنص لنيتشه (Friedrich Nietzsche) (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠) ورد في كتاب هذا الأخير عن فاغنر (Richard Wagner) (١٨١٣ ـ ١٨٨٣) ـ مؤكداً أن المكانة المهمة

---

(٢٢) ليفي ـ شتراوس، **الأسطورة والمعنى**، ص ٣٧.

التي تحتلها الموسيقى في أعماله الفكرية تشبه إلى حد كبير المكانة المهمة التي يحتلها العُرِي في فن الرسم: فهما معاً مثيران محفّزان محرضان على الإنتاج والإبداع. فإذا كان العُرِي يكتسب من فتنة الجسد وإيروتيكيته، قدرته على إثارة ذهن الفنان وشحذه لإنتاج روائع الأعمال، فإن الموسيقى تكتسب قدرتها، على شحذ العقل والفكر، من العلاقة التركيبية الطباقية بين حركة الخطاب الموسيقي وحبل التفكير، فهما ـ يقول شتراوس ـ «يترافقان تارة ويفترقان تارة أخرى ثم يعودان إلى الالتقاء. وكم مرة لاحظت أنني ـ أثناء استماعي لعمل موسيقي ـ أكف عن سماعه عندما تنبثق فكرة ما. ويعود فكري بعد هذا الانفصال الذي يحرره قليلاً إلى التداخل من جديد مع العمل الموسيقي، كما لو أن الخطاب العقلي يحل للحظة محل الخطاب الموسيقي مع بقائه متورطاً معه تماماً»[٢٣].

لا تقف علاقة شتراوس بالموسيقى عند هذا الحد، بل تتعداه إلى جعل الموسيقى نموذجاً يوضح به شتراوس رؤيته النسقية البنيوية للغة والقرابة وللخطاب بأشكاله المختلفة، وعلى رأسها الخطاب الأسطوري. فهناك تماثل بنيوي عميق بين هذه الأعمال الثقافية يرجع إلى كونها كلها آثاراً مختلفة متباينة لقدرة العقل الرمزية، وهو ما يسمح بتحليلها بمنهج نسقي بنيوي يجسد في حركته العقلانية الشاملة التي تدمج المحسوس في المعقول، مشكّلة بذلك معقولية الزمن المعاصر.

ولعل هذا ما أراد شتراوس تبيانه في كتابه الأخير *Regarder, Ecouter, Lire* عندما أراد لمنهجه أن ينفذ إلى معقولية النظر والسماع والتعقل، جامعاً في ما بين هذه الأفعال المعرفية الثلاثة في حركة تحليل واحدة تداخل فيها تحليله البنيوي لموسيقى كل من رامو (Rameau) وفاغنر (Wagner) ورافيل (Ravel) مع تحليله لروايات بروس (Prous) وأشعار ريمبو (Rimbaud) وكتابات ديدرو (Diderot)، مع تحليله للوحات بوسان (Poussin) وشاردان (Chardin) وإنغرس (Ingres). إنها الرؤية البنيوية التي استفادها شتراوس من الإرث العلمي والفلسفي الذي وجده ماثلاً في فضاء الممكنات الفكرية للحقل الثقافي الفرنسي منذ مطلع القرن الماضي، ذلك الإرث الذي يتكون مما يسميه شتراوس بملهماته الثلاث،

(٢٣) كلود ليفي ـ شتراوس، **من قريب ومن بعيد (الدوائر الباردة)**، حوارات مع ديديه إريبون؛ ترجمة مازن م. حمدان (دمشق: دار كنعان للدراسات والنشر، ٢٠٠٠)، ص ٢٧٧.

بالإضافة إلى الموسيقى والسبيرنيطيقا والفونولوجيا. . . إلخ. هذا الإرث الذي كان دوره حاسماً في اختياره لما يسميه شتراوس **بالعقلانية الشاملة** كأفق نظري يطل منه العقل على قضاياه، ويتركب من منهج محدد، ورؤية إيبستمولوجية للمعرفة والوجود. والمنهج في تلك العقلانية الشاملة تجسيد للرؤية في حركة الفكر وهو يشتغل على قضاياه، وإغناء لها في الآن نفسه.

أما المنهج، فإن شتراوس لا يخفي أنه قديم قدم العقل نفسه، إلا أن اكتشافه بشكل واع تأخر إلى هذا العصر الذي تأسست فيه العلوم المختلفة التي أشرنا إليها آنفًا، وانبثق فيه المجتمع الحديث، مجتمع التواصل بامتياز. وهذا يعني أن عدداً من الناس فكّروا عبر تاريخ البشرية بطريقة بنيوية من دون أن يعوا ذلك على طريقة السيد جوردان الذي كان يتكلم نثراً من دون أن يكون على وعي بأنه يتكلم نثراً منذ نعومة أظفاره، بل ومن دون أن يعرف ما هو النثر على وجه الإطلاق.

ومن دون الدخول في التأريخ لشروط إمكان هذا المنهج، وشروط تحققه في الزمن المعاصر، بوصفه وجهاً آخر من أوجه الحداثة الفكرية (فقد سبق لنا في الفقرة الماضية أن ألمحنا إلى بعض تلك الشروط)، فإننا نذكّر بما كتبه شتراوس في مقدمة تحقيقه لأعمال مارسيل موس عندما استشهد بمقولة لموس يرجع تاريخها إلى عام ١٩٢٥ قال فيها: إنه «لو عمل علم الاجتماع في كل مكان حسب طريقة العلماء اللغويين لكان في الواقع أكثر تقدماً بكثير»(٢٤) منوّهاً بالثورة المنهجية التي حدثت في اللسانيات الحديثة، وبصفة أخص في الفونولوجيا على يد جاكوبسون الذي تعرف إليه شتراوس لاجئاً إبّان الحرب العالمية الثانية في الولايات المتحدة الأمريكية، وأخذ عنه الفونولوجيا، منتبهاً إلى الآفاق الواعدة التي يفتحها منهجها العلمي أمام الدراسات السوسيولوجية والإثنولوجية والأنثروبولوجية متى نجحت هذه الأخيرة في استيعابه وتطبيقه تطبيقاً مبدعاً على قضاياها ومشاكلها الخاصة.

نعم، لقد كانت أواصر التعاون قائمة قبل ذلك، ومنذ مدة طويلة، بين علم الاجتماع وعلم اللغة: غير أن هذا التعاون ظل مقتصراً على تبادل النتائج في ما بينهما من دون أن يتجاوزه إلى الاستفادة من المناهج المستخدمة في بحوثهما المختلفة. وظل الأمر على ما هو عليه إلى أن نشأت الفونولوجيا التي

---

(٢٤) انظر هذه العبارة في: ليفي ـ شتراوس، **الأنتروبولوجيا البنيوية**، ص ٤٩.

أحدثت ثورة لا في مجال البحوث اللسانية فقط، بل في مجال العلوم الاجتماعية الأخرى أيضاً.

ولعل هذا ما عبّر عنه شتراوس بقوله: «إن الفونولوجيا لا يمكن أن تتخلف عن القيام ـ إزاء العلوم الاجتماعية ـ بالدور المجدد الذي قامت به الفيزياء النووية مثلاً حيال مختلف فروع الرياضيات»[٢٥]، وقد تجلى هذا الدور واضحاً عندما اتخذت العلوم الاجتماعية الفونولوجيا نموذجاً علمياً تحتذي به في إقامة معرفة موضوعية بظواهرها المختلفة. وعندئذ أصبحت تلك العلوم لا تكتفي بالاستفادة من نتائج علم اللغة (الفونولوجيا)، بل تتعدى ذلك إلى الاستفادة من مناهجها.

فما هي مكونات هذا المنهج العلمي الذي مكّن الفونولوجيا بصفة خاصة وعلوم اللغة بصفة عامة من أن ترتقي، دون سائر العلوم الاجتماعية، إلى مصاف العلوم الدقيقة، جاعلاً منها نموذجاً علمياً لكل العلوم الاجتماعية الأخرى؟

يجيب شتراوس معتمداً على تروبيتسكوي (Nicolas Troubetskoï) (١٨٩٠ ـ ١٩٣٨) الذي يحصر المنهج الفونولوجي في أربعة أبعاد أساسية هي:

«١ ـ تنتقل الفونولوجيا من دراسة الظاهرات اللغوية الواعية (الشعورية) إلى دراسة بنيتها التحتية غير الواعية (اللاشعورية).

٢ ـ ترفض الفونولوجيا بحث الألفاظ ككيانات مستقلة، متخذة العلاقات بين الالفاظ أساساً لتحليلاتها.

٣ ـ تشيع الفونولوجيا مفهوم المنظومة (النسق)، فهي لا تقتصر على اعتبار الوحدات الصوتية أجزاء من منظومة ما دائماً، بل تعرض أيضاً منظومات فونولوجية واقعية وتوضح بنيتها.

٤ ـ وتسعى الفونولوجيا أخيراً إلى اكتشاف قوانين عامة وُجدت بالاستقراء أو استُنتجت استنتاجاً منطقياً ما يضفي عليها طابعاً مطلقاً.

وهكذا يتوصل أحد العلوم الاجتماعية للمرة الأولى إلى صياغة بعض العلاقات الضرورية. وهذا هو معنى جملة تروبيتسكوي الأخيرة، في حين أن

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٥٢.

القواعد السابقة ترشد علم اللغة إلى الطريق الواجب اتباعها للوصول إلى هذه النتيجة»[٢٦].

وما أن استخدم علم اللغة المعاصر هذا المنهج البنيوي لأول مرة حتى انفتحت آفاق واسعة أمام علماء الاجتماع الذين تجاوزوا الاستفادة من نتائج ذلك العلم إلى الاستفادة من مناهجه. ذلك لأنه عندما يدرس علماء الاجتماع مسائل كالقرابة وأنظمة الزواج، وكالخطاب (الأسطوري أو الأيديولوجي أو العلمي أو الشعري أو الروائي مثلاً)، فإنهم يجدون أنفسهم في وضع صوري شبيه بوضع العالم اللغوي الفونولوجي.

فإذا أخذنا الخطاب الأسطوري نموذجاً، فإن عالم الاجتماع يجد نفسه وهو يحاول تحليله علمياً في وضع صوري شبيه بوضع عالم الفونولوجيا، وذلك لأسباب منها أن:

ـ كل خطاب يشكل نظاماً، وهذا النظام لاشعوري.

ـ كل خطاب يتركب من عدد من الوحدات الدالة (الميثيم في حال الخطاب الأسطوري)، التي لا تكتسب دلالاتها من ذاتها، بل من علاقاتها المتبادلة داخل نظام ذلك الخطاب. بل إن عدداً من الخطابات عندما تتم المقارنة بينها تبدو كما لو كانت مجرد تحولات وتنويعات لخطاب واحد يعلوها ويتسامى عليها ولا يشكل كل منها إلا حالة خاصة من حالاته. ومن ثم كان من الممكن ترجمة بعضها إلى البعض الآخر وتفسيرها به.

ـ تتكرر الخطابات نفسها في عدد من الثقافات المتباعدة من حيث الزمان والمكان بكيفيات مختلفة، تلك الثقافات التي لم يثبت تاريخياً وجود أي تواصل وتثاقف في ما بينها، يؤشر إلى إمكانية انتشار تلك الخطابات فيها انطلاقاً من مركز إلى محيطات وأطراف.

وهذا يعني أن تكرار ظهور تلك الخطابات المتماثلة ناتج من قوانين ضرورية تحكم الثقافات والمجتمعات التي تتردد فيها تلك الخطابات وتتكرر. بيد أن تلك القوانين لا تدرك في الأغلب الأعم على مستوى وعي الناس المشترك، ولا على مستوى الواقع الحسي المعاش، بل تدرك فقط على مستوى التفكير النظري المجرد. وعلى سبيل المثال، نذكر طريقة تحليل

---

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٥٢.

شتراوس لعدد كبير من الأساطير في المجلدات الأربع لكتابه **أسطوريات** وهي: المطبوخ والنيء/ والعاري والمكسي/ وآداب المائدة/ والعسل والرماد، تلك الطريقة التي عرضها على نحو شامل وبيداغوجي في كتاب **الأنتروبولوجيا البنيوية** عندما حلل بها أسطورة أوديب(٢٧).

وهذا الوضع الصوري الذي يجد فيه عالم الفونولوجيا نفسه هو ذاته الذي يجد فيه عالم الاجتماع نفسه وهو يحلل مسألة القرابة، لأسباب منها:

ـ إن أنظمة القرابة أنظمة لاشعورية مثلها في ذلك مثل الأنظمة الفونولوجية.

ـ ثم إن حدود القرابة هي عناصر ذات دلالة ومعنى، شأنها في ذلك شأن الوحدات الصوتية، وهما معاً يتماثلان في كونهما لا يكتسبان دلالاتهما إلا من علاقاتهما المتبادلة داخل أنساقهما وأنظمتهما المختلفة.

ـ ولما كانت الظواهر الاجتماعية نفسها (كأشكال القرابة وقواعد الزواج وأنماط المواقف التي يقفها الأقارب بعضهم من بعض تبعاً لمواقعهم المختلفة في منظومات القرابة) يتكرر وقوعها في مجتمعات مختلفة، ومناطق متباعدة متباينة، فإن ذلك التكرار دليل على أن تلك الظواهر ناتجة من قوانين مضطردة عامة تتحكم في تلك المجتمعات، وإن كانت هذه الأخيرة لا تعيها في الأغلب لأنها قوانين خفية لا تدرك في مستوى الواقع المعاش، بل تدرك فقط في مستوى التفكير العقلي النظري المجرد. وعلى سبيل المثال، يذكرنا شتراوس أنه طبّق على دراسة التنظيم الاجتماعي، ولا سيما قواعد الزواج ومنظومات القرابة، طريقة التحليل البنيوي نفسها التي اتبعها اللغويون الفونولوجيون في دراستهم للظواهر اللغوية. وبهذه الطريقة ـ يقول شتراوس ـ أمكن النظر إلى مختلف قواعد الزواج التي لاحظها الدارسون في عدد كبير من المجتمعات، وصنفوها في أصناف وجداول مختلفة، على أن كل واحد منها يمثل طريقة خاصة من طرق ضمان انتقال النساء وتداولهن داخل الجماعات الاجتماعية (أي الاستعاضة عن منظومة علاقات عصبية بين أفراد الجماعة قائمة على أساس بيولوجي، بنظام زواج سوسيولوجي قائم على أساس المصاهرة). وتم التوصل بعد صياغة فرضية الانطلاق التي تفيد بأن كل قواعد الزواج الملاحظة في المجتمعات البشرية ليست إلا وسائل تتم بها مقايضة النساء داخل الجماعات

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٩.

الاجتماعية. وبعد دراسة رياضية صورية منطقية لجميع نماذج المقايضة التي يمكن تصورها بين الشركاء، وبعد استنتاج قواعد الزواج السائدة في المجتمعات الواقعية من تلك النماذج واكتشاف قواعد زواج أخرى تتلاءم مع مجتمعات ممكنة، بعد كل ذلك، تم التوصل إلى البرهنة على أن كل أشكال قواعد الزواج الملاحظة في المجتمعات، وكل أنظمة القرابة الواقعية والممكنة، إنما هي أوضاع مختلفة لقوانين المقايضة (التبادل).

ولم يتسنَّ القيام بذلك البرهان ـ يقول شتراوس ـ «إلا بشرط واحد هو: اعتبار قواعد الزواج ومنظومات القرابة كنوع من اللغة، أي مجموعة من العمليات المعدّة لتأمين طراز اتصال معين بين الأفراد والجماعات، وأن تكون «الرسالة» مؤلفة هنا من قِبَل نساء الجماعة اللواتي يجرين بين العشائر أو الأسر (وليس من قِبَل كلمات الجماعة كما في اللغة ذاتها) لا بدل في شيء من هوية الظاهرة المدروسة في الحالين... وهكذا تؤلف قواعد الزواج، مقارنة باللغة، نظاماً معقداً من طراز اللغة نفسه، ولكنه أكثر بدائية، يحتفظ بعدد كبير من السمات القديمة المشتركة بين النظامين»(٢٨).

ولما كانت الكلمات (وهي عبارة عن رموز) قيماً يتم تبادلها بين الناس، مثلها في ذلك مثل النساء (إذ إن الجماعة الاجتماعية تعتبر النساء قيماً من طراز أساسي)، فإن الكلمات والأصوات فقدت (ظاهرياً لا حقيقياً) خصائصها كقيم، وأصبحت مجرد رموز بسيطة، بينما النساء لم تتبع التطور نفسه بسبب اختلاف أساسي بين الكلمات والنساء يظهر في كون الكلمات، خلافاً للنساء، لا تتكلم، وأن النساء علامات ومولدة علامات في وقت واحد، فلا يمكن أن تتقلص بصفتها تلك إلى حالة من الرموز(٢٩).

وهكذا لا ينسى شتراوس أن ينبه ـ على الرغم من إلحاحه على التشابه الكبير بين الأنظمة الفونولوجية وأنظمة القرابة كنموذج للظواهر الاجتماعية ـ إلا أن منظومات القرابة لا يمكن أن تعالج، باختزالها إلى مجرد منظومات صوتية لغوية، بطريقة التحليل الفونولوجي نفسها الذي يحلل الوحدات الصوتية إلى «عناصر فرقية» يسهل معها ترتيبها في جدول من الأصوات المزدوجة المتقابلة، مستخلصاً علاقاتها المتبادلة، محدداً بذلك قانونها

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٨١.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٨٢.

البنيوي. والسبب في ذلك في ما يذهب إليه شتراوس أن منظومة ألفاظ القرابة، وإن كانت جزءاً من اللغة، ويمكن تحليلها كألفاظ تحليلاً فونولوجياً، فإن ذلك التحليل غير كافٍ لكونها تتوافر على وجود سوسيولوجي من جهة، ولكون كل مفردات اللغة بما فيها ألفاظ القرابة لا تخضع لعلاقات ضرورية من جهة أخرى. وعندما نقوم بإنشاء جدول لألفاظ قرابة داخل مجتمع ما، إسوة بجدول الأصوات في لغة ما، فينبغي ألا يغيب عنا الفرق الموجود بين ألفاظ القرابة من جهة، وأصوات اللغة من جهة أخرى: فنحن نعرف دوماً أن وظيفة اللغة تكمن في التواصل، بينما كنا نجهل الوسيلة التي بها تنجز اللغة وظيفتها التواصلية، تلك الوسيلة التي اكتشفتها الفونولوجيا وحددتها في المنظومة الفونولوجية. وهذا يعني أننا كنا قبل نشاة الفونولوجيا نعرف وظيفة اللغة ونجهل منظومتها.

أما في ما يتعلق بعلم الاجتماع، فالوضع مختلف، إذ إننا نعرف منذ أن نشر لويس مورغان (Lewis Morgan) كتابه: **أنظمة قرابة العصبية والنسب للأسرة البشرية** في عام ١٨٧١، أن ألفاظ القرابة تشكل منظومات، بينما كنا نجهل الوظائف والاستعمالات التي خصصت لها في المجتمعات المختلفة[٣٠]. ولتدليل هذه الصعوبات التي تنتصب أمام الباحث السوسيولوجي أو الإتنوغرافي الذي يحاول استلهام طريقة التحليل اللغوي الفونولوجي في تحليل ظاهرة القرابة، يميز شتراوس في ظاهرة القرابة بين منظومتين مختلفتين، **الأولى** تقع في مستوى الظواهر اللغوية وهي **منظومة التسميات** التي تشير إلى نسق الألفاظ التي بها تسمى نماذج العلاقات العائلية، **والثانية** تقع في مستوى الظواهر الاجتماعية السيكولوجية وهي **منظومة المواقف** التي تشير إلى إحساس الأفراد والجماعات الذين يستخدمون منظومة التسميات القرابية بواجب التزامهم بسلوك محدد تجاه بعضهم بعضاً. وقد يكون ذلك الإحساس سلبياً (ـ) ويعبّر عن ذاته في أشكال من السلوك الاجتماعي كالعداوة والنفور، كما قد يكون إيجابياً (+) ويعبّر عن ذاته في أشكال مغايرة من السلوك كالمحبة والألفة[٣١]...

وخلاصة القول إن شتراوس، على الرغم من دعوته الحارة إلى استخدام المنهج البنيوي في مجال الدراسات الاجتماعية الأخرى بعد أن طبّقه بنجاح

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٥٧، و Lewis H. Morgan, *Systems of Consanguinity, and Affinity of the Human Family*, Smithsonian Contributions to Knowledge; [vol. xvii, art.2] ([Washington, DC: Smithsonian Institution, 1870]).

(٣١) ليفي ـ شتراوس، المصدر نفسه، ص ٥٨.

كبير كل من جاكوبسون وتروبيتسكوي في مجال الدراسات اللسانية، لم يغفل عمّا يوجد بين الحقول الدراسية من خصوصيات وجب مراعاتها أثناء تطبيق المنهج البنيوي، وذلك بتكييفه مع خصوصيات موضوع الدراسة.

وإذا كان المنهج البنيوي المكتشف في اللسانيات قد أصبح نموذجاً للمعقولية في العلوم الإنسانية الأخرى، فليس مرد ذلك إلى النجاحات التي حققها في حقله الأصلي فقط، بل مرد ذلك أيضاً إلى أن الإنسان يمتاز عن الحيوان بوظائفه الرمزية. وما الثقافة إلا مجموعة من الأنساق الرمزية (كاللغة، والقرابة، والفن، والأساطير، والاقتصاد، وأشكال السلطة. . .) التي بها يتميز الإنسان من غيره من الكائنات، وتمكّنه من التواصل بغيره من الناس داخل الحياة الاجتماعية، والتي من دونها لا تقوم للحياة الاجتماعية قائمة.

ولعل هذا ما جعل شتراوس يقول إن «التواصل يجري في كل مجتمع على ثلاثة مستويات على الأقل: تواصل النساء، وتواصل الممتلكات والخدمات، وتواصل الرسائل[٣٢]. وبالتالي فإن تحليل نسق القرابة، وتحليل النسق الاقتصادي، وتحليل النسق اللغوي، يكشف عن بعض التماثلات في ما بينها. وترجع الأنساق كلها إلى منهج واحد. ولا تختلف عن بعضها إلا في المستوى الاستراتيجي، حيث يختار كل منها موقعه داخل كون مشترك. ويمكننا أن نضيف أيضاً أن قواعد القرابة والزواج تحدد نمط رابع من التواصل هو: تواصل الجينات بين الطبائع الوراثية. . .»[٣٣].

بيد أن هذا اليوم لن يأتي إلا إذا تمكّنت علوم الإنسان من أن تتعامل مع الواقع الذي تدرسه تعاملاً علمياً مميزة بين الواقع الظاهر المعاش

---

(٣٢) نفهم من ذلك «التواصل بالنساء، والتواصل بالممتلكات والخدمات، والتواصل بالرسائل». يجب أن أنبه إلى هفوة وقعت في الترجمة العربية التي قام بها مصطفى صالح بالمقارنة مع الأصل الفرنسي: فقد وضع مصطفى صالح عبارة «تواصل الآثار الأدبية والفنية لتكون مقابلاً لعبارة شتراوس «communication des messages». انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

(٣٣) Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, agora (Paris: Ed. Pocket, 2001), p. 353.

يضيف شتراوس في مكان آخر إلى هذه المستويات التواصلية، مستوى الدين والفن والأسطورة والطقوس، وكأنه بذلك يسعى إلى وضع لبنات أساسية في طريق تأسيس علم تواصل شامل (طالما حلم به دو سوسير) يتكون من الأنثروبولوجيا الثقافية وعلم الاقتصاد واللسانيات، بالإضافة إلى العلوم الأخرى. لقد كان ماركس يقول في القرن التاسع عشر ـ عصر الاعتراف بالإنسان كفاعل ـ بأنه لا يعرف إلا علماً واحداً هو علم التاريخ، وها هو شتراوس يجيبه في القرن العشرين ـ عصر موت الإنسان وتذويبه، وعصر العقل التحليلي ـ بأنه لا يعرف في نهاية التحليل إلا علماً واحداً هو علم التواصل.

والمحسوس، وهو الذي يعبّر عن ذاته في المعرفة العامية العفوية للناس، وبين الواقع العلمي، أي ذلك الواقع وقد خضع لصياغة نظرية بعد أن حللت عناصره وخصائصه ولم يحتفظ منها أثناء إعادة بنائه نظرياً (على شكل نموذج) إلا بخصائصه اللامتغيرة، وعلاقاته الثابتة التي منها تتكون بنيته العميقة.

ولذلك كانت الوقائع العلمية حقاً هي الوقائع المبناة نظرياً على شكل نماذج نظرية، وفي تلك النماذج نكتشف بنيات الوقائع والظواهر موضوع الدراسة والبحث. وبواسطة تلك النماذج نستطيع تفسير بنيات الأشياء والوقائع والظواهر التي يمور بشتاتها وتنوعها الواقع العيني، بل ونستطيع أن نتنبأ بما يمكن أن يطرأ عليها من تحولات. ويتفق شتراوس مع ميرلوبونتي عندما قال: «ليست الوقائع الاجتماعية أشياء ولا أفكاراً. إنها بنى». ومن ثم فإن البنية ليست واقعاً تجريبياً يمكننا استقراؤه ووصف خصائصه كما تبدو للعيان، لأنها حقيقة نظرية لا تعبّر عن نفسها، ولا تظهر، إلا في سياق نظرية فرضية استنتاجية (وهو ما يدعوه شتراوس بالنموذج) قابلة للتحقق والتطبيق على نسق الأشياء والوقائع بحيث تمكننا من تفسير الاعتمادات المتبادلة لعناصر ذلك النسق، أي إنها تمكننا بعبارة أخرى من تفسير مجموع علاقاتها[٣٤].

ومن ثم نجد شتراوس يؤكد أن المعرفة العلمية «تقوم على عملية انتخاب للجوانب الحقيقية، أي تلك التي تنقدر مع خصائص فكري، لا على اعتبار أن ذلك الفكر يمارس ضغطاً حتمياً على الأشياء، كما يذهب إلى ذلك الكانطيون الجدد، ولكن على اعتبار أن فكري ذاته هو شيء يشارك الطبيعة خصائصها». وقد اكتشف شتراوس هذه الحقيقة، التي شكلت قاعدة إيبستمولوجية أساسية لمنحاه الفكري برمّته، من خلال اطّلاعه على ما كان يسميه بـ «ملهماته الثلاث» التي يقصد بها التحليل النفسي والجيولوجيا والماركسية على نحو ما أشرنا إليه آنفاً.

لا يخفي شتراوس إعجابه بالماركسية التي مارست تاثيراً مهماً في توجهه الفكري. ولذلك نجده يقول في كتاب **المدارات الحزينة**: «إن قراءة ماركس شدتني إليه بقوة كانت تتعاظم مع تزايد اطّلاعي عبر هذا المفكر العظيم، على شلال الفكر الفلسفي المنطلق من كانط والمستقر عند هيغل: إن عالماً بأسره

---

(٣٤) Claude Mouchot, *Introduction aux sciences sociales et à leurs méthodes* (Casablanca: Ed. Toubkal, 1986), pp. 286-287.

قد كُشف لي، ومن يومها، لم تخب حميتي لذلك الفكر، وهي حمية لم تسفهها الحوادث أبداً. إذ قلما انكفأت على تبديد إشكال اجتماعي أو إثنولوجي، دون أن أعمد إلى شحذ جذوة تأملي ببعض من صفحات **١٨ برومر** أو من **الاقتصاد السياسي**، ولم يكن يتعلق الأمر مع ذلك بمعرفة ما إذا كان ماركس قد تنبأ بصواب بهذا التطور التاريخي أو ذاك، فعلى إثر روسو، ووفق صيغة أكثر حزماً، علّمنا ماركس أن العلم الاجتماعي يرفض أن ينبني على صعيد الحوادث، كما ترفض الفيزياء الانبناء على أديم المعطيات الحسية: القصد هو بناء نموذج، ودراسة مواصفاته، ومتابعة مختلف ردود فعله في المختبر، لتطبيق هذه الملاحظات لاحقاً بغاية تفسير الحوادث العيانية، وهو التفسير الذي قد يكون شديد البعد عن توقعاتنا». وإذا كان شتراوس يرى أنه من غير المجدي أن نقوم بأبحاث بنيوية إذا لم يكن في وسعنا ترجمة البنيات إلى نماذج نظرية، فلأنه يتصور العقل لا بوصفه مرآة تنعكس فيها الوقائع والحوادث انعكاساً مباشراً، بل بوصفه فاعلية ونشاطاً وممارسة بموجبها يستحيل أن تظل الواقعة العلمية واقعة مباشرة، فتتحول إلى واقعة توسطية منتجة ومنشأة ومبناة(٣٥).

وفي هذا الصدد كتب شتراوس في **الأنتروبولوجيا البنيوية** معارضاً بنيوية رادكليف براون التجريبية التي تعتقد بأن بنية أي مجتمع معطاة في الواقع التجريبي على شكل مجموعة من العلاقات الاجتماعية الملموسة القابلة للملاحظة والوصف. . .، بأن: «المبدأ الأساسي هو أن مفهوم البنية لا يستند إلى الواقع التجريبي، بل إلى النماذج الموضوعة بمقتضى هذا الواقع. وهكذا يظهر الاختلاف بين مفهومين متجاورين جداً بحيث وقع الالتباس بينهما غالباً، أقصد مفهوم البنية الاجتماعية ومفهوم العلاقات الاجتماعية. إن العلاقات الاجتماعية هي المادة الأولى المستعملة في صياغة نماذج توضح البنية الاجتماعية. إذن، لا يمكن بأية حال من الأحوال إرجاع هذه البنية إلى مجمل العلاقات الاجتماعية التي تتسنى ملاحظتها في مجتمع معين. أبحاث البنية لا تطالب بمجال خاص بين وقائع المجتمع. إنها تؤلف بالأحرى منهجاً خاصاً قابلاً للتطبيق على مسائل أثنولوجية متنوعة، وتنتمي إلى أشكال تحليل بنيوي مستعملة في مجالات أخرى. والمقصود عندئذ هو معرفة قوام هذه النماذج

---

(٣٥) ابن حمودة، **الأنتروبولوجيا البنيوية أو حق الاختلاف من خلال أبحاث ليفي ستراوس**، ص ٢٩.

التي تؤلف موضوع التحليلات البنيوية الخاص. . . وفي الواقع، نرى أن النماذج التي تستحق اسم بنية، يجب أن تلبي شروطاً أربعة:

أولاً، تتسم البنية بطابع المنظومة. فهي تتألف من عناصر يستتبع تغير أحدها تغير العناصر الأخرى كلها.

ثانياً، كل نموذج ينتمي إلى مجموعة من التحولات التي يطابق كل منها نموذجاً من أصل واحد بحيث إن مجموع التحولات يشكل مجموعة من النماذج.

ثالثاً، إن الخصائص المبينة أعلاه تسمح بتوقع طريقة رد فعل النموذج عند تغير أحد عناصره.

رابعاً وأخيراً، يجب بناء النموذج بحيث يستطيع عمله تسويغ جميع الوقائع الملاحظة»[٣٦].

ولتوضيح المقصود بالنموذج لدى شتراوس نورد على سبيل المثال الطريقة التي واجه بها شتراوس ذلك المشكل الذي واجهه أثناء دراسته لأنماط الزواج وأشكال العائلة الناتجة منها، وهو المشكل المتعلق بما إذا كانت كونية العائلة مترتبة عن قانون طبيعي، وإذا لم يكن ذلك ممكناً فكيف نفسر حضورها في كل المجتمعات تقريباً؟ ولإيجاد حل لهذا المشكل حاول شتراوس «تعريف العائلة، لا بطريقة استنباطية تعتمد على تجميع المعطيات المستقاة من المجتمعات الأكثر تنوعاً، ولا بوقوفنا عند الحالة التي تهيمن على مجتمعاتنا، ولكن بإنشائنا لنموذج ينحصر في بعض المواصفات الثابتة التي يمكن حدسها بنظرة سريعة ومحيطة. وهذه المواصفات الثابتة أو الخصائص المميزة للعائلة هي التالية:

١ ـ العائلة تنحدر عن عقد زواج.

٢ ـ إنها تجمع زوجاً وزوجة وأطفالاً ترتبوا عن اتحادهما بحيث يكون جمعهم نواة يمكن أن يتحلق حولها أقارب آخرون.

٣ ـ أعضاء العائلة الواحدة يرتبطون في ما بينهم بـ:

أ ـ علاقات حقوقية.

ب ـ حقوق وواجبات من طبيعة اقتصادية ودينية أو غيرها.

---

(٣٦) ليفي ـ شتراوس، **الأنتروبولوجيا البنيوية**، ص ٣٢٧ ـ ٣٢٨.

ج ـ شبكة مضبوطة من الحقوق والممنوعات الجنسية، وفريق متحول ومتنوع من المشاعر من مثل الحب والودّ والاحترام والخشية. . .

لنعالج هذه الخصائص على سبيل الدور. . .»[٣٧].

من دون مثل هذا النموذج النظري يستحيل الارتقاء بالدراسات الإنسانية والاجتماعية إلى مستوى الممارسة العلمية التي تعرف كيف تشق في شعاب الوقائع والظواهر وتفاصيلها، وتعدد مظاهرها، طريقاً مؤدية إلى إدراك قواعدها الخفية، ونسقها الكامن. وبإدراك نسقها تنقدح أمام الباحث معانيها ودلالاتها العميقة، وينجلي غموضها الكثيف.

وعُدَّة الباحث في ذلك بناء النماذج التي يجب أن تكون عامة شاملة مجردة بحيث توصلنا إلى اكتشاف النسق الكامن خلف الوقائع الملاحظة بأقل ما يمكن من المعطيات والعناصر (وهذا يتطلب أن يختار الباحث من معطيات وعناصر موضوع بحثه أكثرها جوهرية وأساسية) وبأبسط العلاقات التي تحكم تلك المعطيات والعناصر. ويترتب على ذلك أن النموذج تصميم مجرد يقصد به تمثيل الواقع المعقد تمثيلاً مبسطاً. إنه «نسق رمزي يبنيه الباحث (انطلاقاً من الواقع التجريبي) لكي يفسر الجوانب الأساسية من الواقع التجريبي. (ويسمح لنا) بنوع من التوقع والتجريب»[٣٨]. ويشترط فيه أن يكون مطابقاً للواقع أو ـ على الأقل ـ لأكثر جوانب الواقع جوهرية كما قلنا، وأن يكون بسيطاً عاماً شاملاً بحيث يتمكن الباحث من صياغته صياغة رياضية كما هو الحال في النماذج التي استعملها شتراوس في «بنيات القرابة»، أو صياغته على شكل قضايا مترابطة برموز مستقاة من المنطق والرياضيات، كما هو الحال في النماذج التي وظّفها شتراوس في **أسطوريات (Mythologiques)**.

غير أن ذلك كله، لا يعني أن بنيوية شتراوس تنظر إلى البنية، من خلال النموذج، على أنها مجرد تصميم نظري مثالي متمايز من الواقع العيني تمايز الشكل من المحتوى الغريب عنه، بل إنها على العكس من ذلك ترى أن البنية ليس لها محتوى متميز عنها، لأنها هي المحتوى ذاته وقد أدركناه في شكل نظام منطقي للواقع المدروس نفسه.

---

(٣٧) ابن حمودة، المصدر نفسه، ص ٢٩ ـ ٣٠.

(٣٨) الطاهر وعزيز، بنيوية كلود ليفي ـ ستروس (الرباط: دار الكلام، ١٩٩٠)، ص ٣٦.

ويترتب على هذا التمييز بين المستوى التجريبي الحسي للواقع، والمستوى النظري المجرد الذي ترفعه إليه الممارسة العلمية من خلال إنشاء النماذج (الفرضية الاستنباطية)، تقسيم العلوم الإنسانية من لدن شتراوس إلى علوم تجريبية تقوم على أساس الملاحظة والاستقراء، وعلوم نظرية تقوم على أساس بناء النماذج[٣٩]، والأولى تمهد لعمل الثانية كما هو الحال مثلاً بالنسبة إلى الأتنوغرافيا في علاقتها بالأثنولوجيا من جهة، والتاريخ في علاقته بعلم الاجتماع من جهة أخرى. فإذا كانت الأتنوغرافيا علماً تجريبياً يكتفي بتسجيل المعطيات التجريبية الناجمة عن ملاحظة الواقع الاجتماعي وتصنيفها وتبويبها، فإن الأنثروبولوجيا البنيوية تستفيد من جهود الإتنوغرافيا متجاوزة مرحلتها الوصفية الاستقرائية إلى بناء النظريات والمفاهيم والنماذج.

وبالمثل فإذا كان التاريخ الحدثي يقتصر عمله على تقييد الأحداث التاريخية وتحقيقها ووصفها، فإن علم الاجتماع يستفيد من تجميع التاريخ للوثائق ووصفه للأحداث، في بناء النموذج النظري الذي به يتم استخلاص معقولية تلك الأحداث التاريخية ومنطقها الداخلي.

وهكذا ننتقل في كل مرة من الوصف إلى المفهوم، ومن التجريب إلى النموذج. فنكون في الحالة **الأولى** أمام علوم تجريبية وصفية، وفي الحالة **الثانية** أمام علوم ذات نماذج.

ولما كانت النماذج إما آلية تتألف عناصرها على مستوى الظواهر (ويكون ذلك في المجتمعات البدائية التي يكون زمنها زمناً راكداً غير متراكم وظواهرها ثابتة لا تطور فيها ولا تقدم)، وإما إحصائية لا تتألف عناصرها على مستوى الظواهر (ويكون ذلك عادة في المجتمعات التاريخية التي تعرف زمناً صاعداً ويتضمن تراكمات، وظواهرها متغيرة متطورة وغير قابلة للارتداد)، فإن العلوم الإنسانية تنقسم إما إلى علوم ذات نماذج آلية كالأتنوغرافيا والأثنولوجيا، وإما إلى علوم ذات نماذج إحصائية كعلم التاريخ وعلم الاجتماع.

بالإضافة إلى ما سبق، ميّز شتراوس في النماذج (التي يضعها الباحث لتفسير الظواهر والوقائع) بين النماذج الشعورية والنماذج اللاشعورية.

أما النماذج الشعورية، فهي الصيغ النظرية التي بها يفسر أعضاء المجتمع

---

(٣٩) ليفي ـ شتراوس، **الأنتروبولوجيا البنيوية**، ص ٣٣٦.

الظواهر الاجتماعية بصورة عفوية طبقاً للتقاليد والمعتقدات والعادات، وهذه النماذج الشعورية هي التي اعتاد الناس على تسميتها بـ «المعايير»التي تكمن وظيفتها في تخليد معتقدات وتقاليد المجتمع، بدلاً من أن تساعد على الكشف عن دوافع تلك المعتقدات. و«هكذا يصطدم التحليل البنيوي ـ يقول شتراوس ـ بوضع غريب يعرفه اللغوي معرفة جيدة: كلما كانت البنية الظاهرة أشد وضوحاً كلما صعب فهم البنية العميقة، بسبب انتصاب النماذج الشعورية المشوّهة على شكل عقبات بين الملاحظ وموضوعه»(٤٠).

ومع ذلك، فإن شتراوس يثير الانتباه إلى وجود بعض الحالات التي قد يعثر فيها الباحث على نماذج شعورية جيدة تفتح الطريق أمامه للوصول إلى تحديد بنية الظواهر التي يدرسها، لأن لكل ثقافة منظّريها الذين أوكلت إليهم جماعتهم تفسير ظواهرها ووقائعها المختلفة.

أما النماذج اللاشعورية فهي النماذج التي يبنيها الباحث لتفسير ظواهر غابت منظومتها عن المجتمع موضوع الدراسة على الرغم من أن هذا المجتمع يمارسها لاشعورياً. وهذه الظواهر التي لا يملك المجتمع بصددها نموذجاً واعياً يفسرها به، هي الظواهر الملائمة للتحليل البنيوي أكثر من غيرها.

ويرى شتراوس أن إميل دوركهايم ومارسيل موس كانا قد أدركا قبل البنيويين أن التصورات (والنماذج) الشعورية للجماعات التي اهتما بدراستها قد تكون بما تقدمه من معلومات ومعطيات سبيلاً موصلاً إلى اكتشاف الواقع اللاشعوري لتلك الجماعات. ومع ذلك، فإنهما لم يصلا إلى غايتهما لأن التصورات والنماذج الشعورية التي تحملها تلك الجماعات عن نفسها وعن ظواهر حياتها الاجتماعية قد تبقى، على الرغم من أهميتها، بعيدة عن الواقع اللاشعوري.

وللوصول إلى البنية اللاشعورية للظواهر والوقائع، يقترح علينا شتراوس منهجاً يشتمل العمليات التالية:

١ ـ تحديد الظاهرة المدروسة بوصفها علاقة بين حدين أو أكثر من الحدود أو العناصر، الحقيقية أو المفترضة.

٢ ـ وضع جدول للمبادلات والتحولات الممكنة بين هذه الحدود.

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٣٣٠.

٣ ـ اتخاذ هذا الجدول موضوعاً عاماً لتحليل يمكن أن يصل، في هذا المستوى فقط، إلى ارتباطات ضرورية. فالظاهرة التجريبية لا تكون عند بداية النظر فيها سوى تركيب واحد من بين عدد من التراكيب الممكنة، والتي ينبغي بناء نظامها سلفاً»(٤١).

وأما الرؤية الإيبستمولوجية التي يلتزم بها هذا المنهج في تحليله البنيوي لقضاياه مكونة معه ما يسميه شتراوس بـ «عقلانيته الشاملة»، فتتركب من مواقف نظرية يتعلق بعضها بشروط إمكانية المعرفة، (والمعرفة العلمية على وجه التحديد)، وبحدود تلك المعرفة وبمستوياتها، وبعلاقتها بالطبيعة والعالم. وتطرح هذه الرؤية على المنهج مجموعة قواعد يتعين عليه أن يتقيد بها: كضرورة تحديد الحدود والوقائع، واختيار ما لو حلل قليلها أغنى عن تحليل كثيرها على نحو يمكن معه تعميم النتائج التي توصل إليها تحليل قليلها، على كثيرها. وكتفضيل التحليل السانكروني على الدياكروني واعتبار الوقائع والظواهر والخطابات المختلفة بنيات مغلقة ذات ضبط ذاتي يرتكز تفسيرها على مبادئ محايثة لها، فهي في غنى عما يفسرها من خارجها. ولكل بنية إيقاعها وزمانها الخاص المحايث لها، ويعبر عن نفسه في حركة داخلية تتكون من مجموع تحولاتها، وكضرورة الكشف عن الفروق والتقابلات التي تشكل البنية المنطقية لنسق الموضوعات قيد الدراسة، معتبراً أن كل تشابه ليس إلا تبايناً واختلافاً. فليس التشابه إلا تلك الحالة التي يقترب فيها الاختلاف من درجة الصفر. وكالكشف عن الثنائيات والثلاثيات المنطقية التي تختزل بنيات الظواهر قيد الدراسة، وذلك بتنظيم معطيات موضوع الدراسة في أزواج من التقابلات الثنائية والثلاثية، وكلما وقع الإكثار من عدد التقابلات كلما تسنّى التعبير عن كل جوانب الموضوع المدروس.

ويعتبر شتراوس الثنائية، وما يرافقها من تناظر وتقابل، سمة جوهرية لا للواقع المجتمعي فقط، بل للفكر البشري أيضاً. إنها في نظره تعبير عن بنية الفكر وبنية الدماغ معاً على نحو ما سنرى. وكالتمييز بين الطبيعة والثقافة وجعلهما مقولتين منطقيتين لتفسير عدد من الظواهر الاجتماعية والفكرية.

---

(٤١) Claude Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, mythes et religions; 42 (Paris: Presses universitaires de France, 1962).

نقلاً عن: ليتش، كلود ليفي ـ شتراوس: البنيوية ومشروعها الأنتروبولوجي، ص ٣٥. انظر أيضاً: وعزيز، المصدر نفسه، ص ٤٠.

ومن هذه الزاوية، زاوية الرؤية الإيبستمولوجية وما يتفرع عنها من قواعد، تبدو تلك العقلانية الشاملة ـ التي يدعو إليها شتراوس ـ كما لو كانت محاولة نظرية تتوخى إيجاد حل ملائم للمواجهة التي ظلت قائمة بين العقلانية والتجريبية منذ أن قام العلم الحديث على يد كل من ديكارت وبيكون ونيوتن على أساس الفكرة القائلة إن العالم الحقيقي لا يتمثل في ما تشهد به الحواس ولا في ما يشيده الخيال، بل في ما تمثله وتعبّر عنه النسب الرياضية التي لا «يمتلك ناصيتها سوى المثقف والتي كانت على خلاف تام مع الشهادة الزائفة للحواس»[42]، بحسب تعبير شتراوس.

وإذا كان تاريخ العلم الحديث قد أثبت أن تلك المواجهة بين العقل والتجربة، قد كانت ضرورية لتشكل ذلك العلم، فإن العلوم المعاصرة تتجه نحو تجاوز تلك المواجهة:

أولاً، من خلال اعتبار معطيات الحواس معطيات ذات معنى، تتكامل مع التفسير العلمي وتخضع له. فقد اكتشف العلم الحديث العناصر الأولية التي تتركب منها الكيفيات الثانوية (الروائح والطعم والألوان... إلخ) التي ظل الفلاسفة يعتبرونها كيفيات ذاتية تطفيها حواسنا على الموضوعات والأشياء، في مقابل الكيفيات الأولية الموضوعية (الحجم، الوزن... إلخ) التي منها تتركب تلك الأشياء والموضوعات. فأصبح بالإمكان وضع لائحة للعناصر الكيميائية التي تتركب منها الروائح مثلاً، وإجراء تركيبات مختلفة في المختبر لصنع الروائح الموجودة في الطبيعة وتوليد روائح جديدة، ووضع نماذج لمختلف الروائح الممكنة. وبذلك اكتسبت خصائص الأشياء «الثانوية» وجوداً موضوعياً لا يقل عن موضوعية الكيفيات «الأولية».

وثانياً، من خلال اعتبار أن أصل الأفكار الرياضية ـ مثلها مثل كل المقولات والمفاهيم الأكثر تجريداً التي لا يستطيع العقل أن يفكر في موضوعاته إلا بها ومن خلالها ـ ينبغي عدم التماسه في بنية العقل، أو في بنية التجربة، بل يجب التماسه في بنية الجملة العصبية (التي يعتبر الدماغ البشري أكثرها تعقيداً وتركيباً ونضجاً)، وفي طريقة توسط الجملة العصبية بين العقل والتجربة. فإذا كان أصل الأفكار الأكثر تجريداً، تلك التي تشكل سدى نسيج

---

(٤٢) ليفي ـ شتراوس، الأسطورة والمعنى، ص ٩.

خطاباتنا الفلسفية والعلمية ـ ومن أبرزها الأفكار الرياضية، قد أثارت في الفلسفة منذ الإغريق إلى عصرنا الراهن ـ مروراً بالقرنين الثامن عشر والتاسع عشر ـ نقاشات حادة أفضت إلى ظهور تيارين كلاسيكيين متناقضين:

الأول، تيار عقلاني يعود أصله إلى أفلاطون، دأب على التشديد على أن العقل يتكون فطرياً من أفكار مجردة قبلية سابقة على التجربة، هي التي تكوّن شروط إمكان إدراك الواقع الحسي ومعرفته معرفة منظمة. ومن ثم فإن «أفكاراً مثل الدائرة والمثلث والخط المستقيم أفكار تامة، كامنة في داخل العقل، ولأنها أعطيت للعقل فقد أصبحنا قادرين على عكسها في الواقع إن صح التعبير، على الرغم من أن الواقع لا يعطينا دائرة تامة أو مثلثاً تاماً البتة».

والثاني، تيار تجريبي يرى أن العقل يولد بمثابة صفحة بيضاء خالية من أي شيء في البدء، ثم ترد عليه الأشياء كافة من خلال التجربة. وعبر رؤية العديد من المواضيع الدائرية، التي لم يكن أي منها تام الاستدارة، أصبحنا قادرين على تجريد فكرة الدائرة.

الآن، يعلّمنا معاصرونا من الباحثين في الفيزياء العصبية للبصر أن الخلايا العصبية في شبكية العين والأجهزة الأخرى وراءها هي خلايا متخصصة: بعضها حساس للاتجاه المستقيم... وبعضها للاتجاه الأفقي، وبعضها للمائل المنفرج، وبعضها للعلاقة بين شخوص الخلفية والمقدمة.

وهكذا... تبدو مشكلة التجربة في مواجهة العقل وكأنها تنطوي بأسرها على حل في بنية الجملة العصبية، وليس في بنية العقل أو التجربة، بل في مكان ما بين العقل والتجربة، وبالطريقة التي تبنى فيها جملتنا العصبية، وبطريقة توسطها بين العقل والتجربة»[٤٣].

وهذا يعني أننا عندما نفكر ـ نحن بنو البشر ـ فإنما نفكر بجماع جسدنا وبما يتوافر عليه تكوين هذا الجسد من قدرات وطاقات مادية ورمزية تواصلية تسم الوجود الإنساني وتميزه من أشكال الوجود الحيواني والطبيعي.

وكثيرا ما ألحّ شتراوس على أنه إذا كان الواقع لا يبدو لنا إلا بوصفه شبكة من العلاقات التفاضلية القائمة على أساس الاختلاف والتقابل والتعارض

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٩ ـ ١١.

والتناقض، أو إن شئت على أساس التشابه والتناظر والتجانس والتماثل، وهما وجهان لعملية واحدة تهيكل الواقع الذي لا يجادل شتراوس في وجوده الموضوعي، فلأن الدماغ البشري الذي هو العضو الأكثر تعقيداً في الجملة العصبية يشتغل بحكم تكوينه الفيزيولوجي الطبيعي كما تشتغل الحاسبات والناظمات الإلكترونية (في مجال السبيرنيطيقا) وفق سنن (شيفرة/ كود) طبيعي يتقابل بموجبه السالب (ـ) مع الموجب (+). فالدماغ البشري ـ بحسب شتراوس ـ مركب بكيفية تجعله يشتغل في أدائه لوظائفه في التفكير، والتمثل الرمزي بصفة عامة، وفق منطق ثنائي يتكون من مقولات متقابلة (متصل منفصل، فوق تحت، يمين شمال، أعلى أسفل، مكان زمان، ليل نهار، بارد حار، أرض سماء، صلب رطب، حلو مر، أنثى ذكر، مطبوخ نيء، مكسو عار. . . إلخ).

وبفضل هذه المقولات المتقابلة، يتمكن الإنسان عندما يفكر في العالم الذي يمْثُل أمامه على شكل امتداد لا نهاية له، مستعصٍ على الإدراك، وغافل عن المعنى والدلالة، من أن يقطعه ويفصّله إلى وحدات منفصلة متمايزة، تتشابه وتتناقض وتتفاضل، على نحو يجعلها قابلة لأن تدرك وتميز وتوصف وتصنف في أنواع وأجناس وطبقات وفئات وشرائح، ولأن تخضع للمقارنة، ولأن يتحول بعضها إلى بعض، ويترجم بعضها إلى بعض، ولأن تُؤوَّل وتُفَسَّر. . . ولأنها لا تميَّزُ وتدرَكُ إلا من خلال اندراجها في مقولات هذا المنطق الثنائي (العلائقي بالضرورة)، فإنها لا تُدْرَك بالتالي إلا من خلال علاقاتها المتبادلة، تلك العلاقات التي بها تتحدد هويتها فتصبح دالة وذات معنى.

ومن دون مقولات العقل الثنائية التي يشتغل بها المخ البشري أثناء عملية التفكير، تكفّ وحدات العالم، وعناصر الكون، وأشياء الطبيعة، وظواهر الواقع، عن أن تكون ذات معنى ودلالة.

ومن هنا هذا التماثل البنيوي بين الوحدات (والأشياء والعناصر والظواهر) التي يتكون منها العالم (والكون والطبيعة والواقع. . .) من جهة، والوحدات التي تتكون منها اللغة وهي الفونيمات كما هو الحال ـ على سبيل المثال ـ في «خ» و«س» و«ش» التي ليس لها دلالات محايثة لها تميزها، إلا أنها تصلح مع ذلك للتمييز بين المعاني المرتبطة بكلمة «خراب» وكلمة «سراب» و«شراب». وإن «ما يجعلنا قادرين على تمييز الدلالات بواسطة أصوات اعتباطية لا دلالة

لها في حد ذاتها، هو أن تلك الأصوات توجد مندمجة في نسق من التقابلات الثنائية، وهو ما يؤدي إلى قيام تراتبية منطقية بين القيم التلفظية التي نتمكن بها من تمييز الدلالات»[٤٤].

وبعبارة أخرى، إن ما يصح قوله في شأن اللغة، يصح قوله على هذا الصعيد في حق ظواهر الطبيعة وقد أصبحت موضوعاً للتعقل والتفكير، وفي حق تجليات عالم الثقافة كالموسيقى، والأسطورة، وغيرها. فعناصر الطبيعة، وظواهر الواقع، وأفراد المجتمع، وأصوات اللغة، ووحدات الخطاب، ولِمَ لا نعمم لنتحدث عن نغمات الموسيقى ولمسات الصباغة وعناصر المطبخ وموتيفات اللباس، ليس لها في حد ذاتها دلالات، غير أن الدماغ ما إن يخضعها لعملية بـ «ريكولاج» تندمج به في نسق من التقابلات الثنائية التي تعين لكل منها في إطار تراتبية منطقية موقعه وقيمته، حتى تصبح دالة وصالحة لأن تميز الدلالات وتحدد المعاني المختلفة. ففي كل مرة، نجد أنفسنا أمام هذا التقابل المحايث للوجود الإنساني بين عناصر طبيعية (بيولوجية موروثة أو فيزيائية معطاة سلفاً)، كونية تعمّ النوع البشري برمّته، ولا دلالة لها في حد ذاتها من جهة، وبين التصورات والدلالات التي تكتسبها ـ في خضم الحياة الاجتماعية ـ عندما تخضع لصياغة العقل صياغة تختلف من مجتمع إلى آخر، ومرحلة تاريخية إلى أخرى، من جهة ثانية.

وبموجب هذه العلاقة بين الجانبين، تكون الطبيعة عبارة عن مادة خام واحدة، عامة، كونية، تشمل النوع البشري برمّته، ولا تتغير بتغير المجتمعات والعصور ولا تختلف باختلافها، مادة خام ينظمها العقل وفق قواعده ومفاهيمه الثنائية بكيفيات تختلف باختلاف المجتمعات والحقب، فيتكون من أشكالها المختلفة، هذا التنوع المهم من الثقافات التي تختص بكل منها هذه الجماعة دون تلك، ويتميز بها هذا المجتمع دون ذاك.

فأمام كونية الطبيعة وشموليتها للجنس البشري برمّته، تنتصب خصوصية الثقافة ونسبيتها. ووراءهما معاً يقف نشاط العقل البشري الذي يجمع في ذاته بين كونية الطبيعي (كونية قواعده وعملياته التي هي ذاتها قواعد وعمليات المخ البشري)، وخصوصية الثقافي المكتسب ونسبيته (الناجمة عن الكيفيات

---

(٤٤) Georges Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, agora (Paris: Plon, 1989), pp. 146-147.

والأشكال المتباينة التي شغَّلت بها المجتمعات على مرّ الحقب قواعد العقل في التفكير في الطبيعة (البيولوجية والفيزيائية والاجتماعية) والإحساس بها والفعل فيها. ذلك أن كلود ليفي ـ شتراوس ينطلق من أولية مفادها أن العقل يكمن ـ كمصدر تشريعي مؤسس ـ خلف كل تجليات الحياة الثقافية للبشرية ابتداء من مؤسسة تحريم زنى المحارم المتسمة في الآن نفسه بالكونية (لأنها تشمل كل الشعوب والأجناس والثقافات)، وبالخصوصية (لأنها الفعل الإنساني الذي ميز الكون الثقافي للبشرية عن الكون الطبيعي من جهة، ولأنها تعبر عن نفسها في أطر للحياة الاجتماعية لا تشكل مختلف أنساق تقنين الزواج في كل المجتمعات القديمة والمعاصرة إلا تجليات نموذجية لها من جهة أخرى)، مروراً بالخطاب الأسطوري بل وبكل أنماط الخطاب، وانتهاء بالظواهر المادية للمجتمع البشري المتمثلة في بنياته التحتية، وبظواهرالمجتمع الفكرية المتمثلة في بنياته الفوقية.

يقول شتراوس بعد أن يؤكد أنه يستخدم مقولتي البنيات التحتية والبنيات الفوقية بمعناهما الكلاسيكي الموروث عن ماركس مع إدخال بعض اللوينات عليهما، تلك اللوينات التي تتجلى في الإقرار بوجود اختلاف بيّن في نمط حضور علاقات الإنتاج في المجتمعات ذات التكنولوجيا البسيطة الأولية، والمجتمعات الحديثة الصناعية من جهة، وفي التشديد على أن الحتمية التي تنسب عادة إلى ماركس ليس لها حتى لدى ماركس ذاته ذلك الطابع الصارم الذي يفرض عليها اتجاهاً وحيداً، بعد تأكيد ذلك كله يقول شتراوس: «عندما أحيل على البنيات التحتية، فإنني أعني بذلك ـ بصفة خاصة ـ بأنه لا يوجد في فكر الإنسان إلا ما استمده من تفكيره في العالم، وأعني بالعالم، العالم الفيزيائي والعالم الاجتماعي معاً. وبكل تأكيد، فإن المنشآت الأسطورية تؤلف ـ إن صح التعبير ـ أنواعاً من المحطات التي تتدخل لاحقاً في حتمية الفكر. إن الأمر ليس بسيطاً ولا يتعلق بمجرد علاقة سبب بنتيجة: الإنسان يفكر في العالم تبعاً لإكراهات ذهنية، والطريقة التي بها يفكر في العالم تحدد على نحو واسع الطريقة التي بها يفعل فيه.

وبعبارة أخرى فإن البنيات التحتية لا تفعل أبداً (ولا تؤثر) بوصفها بنيات تحتية، أي بوصفها واقعاً يمْثُل أمام الإنسان على شكل معطى موضوعي وخارجي. إنها لا تفعل ولا تؤثر إلا إذا كانت مفكَّراً فيها، وفي الوقت الذي تصبح مفكَّراً فيها فإنها توضع في شكل يتسم بنوع من القسرية والإكراه. لا

يجد العقل ذاته رأساً لرأس أمام عالم يقع خارجه بالكامل: إنه يدركه في شكل نص تبتدئ صياغته في المستويات الدنيا للحساسية.

لقد اندهشت كثيراً ـ وقد قلت ذلك في خلاصة «الإنسان العاري» ـ من نتائج مختلف البحوث في مجال السيكولوجيا الحسية وبصفة أخص عن شبكة البصر والرؤية. ومن بينها على سبيل المثال أننا لا نرى الموضوعات كما هي أو كما نفترض أنها كذلك، بل نراها انطلاقا من تسنين (Codage) حقيقي يتكون في مستوى الدماغ، ويبتدئ حتى لدى بعض الحيوانات في مستوى شبكة العين (La Rétine). يشتغل هذا التسنين بواسطة أزواج من التقابلات (Couples d'oppositions): بين الثبات والحركة، وبين اللون وغيابه، وبين الاتجاه الأفقي والاتجاه العمودي... وهكذا دواليك. وهذا ما يثبت جيداً أن ما ندعوه بنيات تحتية، نتاج غير مباشر لبناء يقوم به النظام العصبي الذي يشتغل وفق مبادئ ومناهج لا تختلف جوهرياً عن الكيفية التي بها يشتغل الفهم (والعقل) (L'Entendement) ذاته»[٤٥].

إننا إذن لا ندرك العالم بشكليه الطبيعي والاجتماعي على نحو مباشر يوقفنا على حقيقته الخام، حقيقته في حد ذاته في استقلال عن الدماغ، وعن الجملة العصبية، وعن العقل، بل إننا ندركه فقط كما يبدو لنا من خلال تسنين مزدوج:

ـ تسنين طبيعي يتجلى في التقابلات الثنائية التي رُكّب عليها الدماغ والجملة العصبية لبني البشر، وهذا التسنين هو الذي يحدد خصائص ظواهر العالم على النحو الذي تبدو عليه لنا في حواسنا عندما ندركها ونفكر فيها. فالدماغ البشري لا يدرك العالم المحيط بنا، الذي نحن جزء منه، إلا على شكل امتداد مكاني وزماني يجزئه إلى عدد هائل من الأشياء المتجاورة في المكان، وإلى عدد هائل من الأحداث المنفصلة المتزامنة، أو المتتالية في الزمان، وينظمها وفق تسنينه في أجناس وأنواع وأصناف متقابلة متمايزة من حيث خصائصها وأسماؤها. وهذا ما يفعله العقل عندما ينهمك البشر في صنع أشياء، وابتكار طقوس وعادات ومؤسسات، وتحليل قضايا وموضوعات، والتأريخ للماضي واستشراف المستقبل. فحينئذ لا يفعل العقل شيئاً آخر غير محاكاة إدراك العالم وفق نسق التقابلات التي رُكّب عليها الدماغ طبيعياً.

(٤٥) Claude Lévi-Strauss, *Ouvrage collectif* (Paris: Gallimard, 1979), pp. 160-161.

ولذلك «تأتي منتجات الثقافة مجزأة ومنظمة على النحو الذي نفترض به أن منتجات الطبيعة مجزأة ومنظمة»[٤٦].

ـ تسنين اجتماعي يتجلى في إكراهات وإلزامات الحياة الجمعية، أي ما تواضع عليه الناس من قواعد ومؤسسات لاشعورية ناجمة عن تفاعلاتهم الاجتماعية، تنظم وجودهم الفردي والجماعي، تعلوهم وتتسامى على إراداتهم، وتحدد أنماط تفكيرهم وإحساسهم وفعلهم الاجتماعي. وعلى رأس تلك المؤسسات الاجتماعية توجد اللغة وما يرتبط بها من رؤى العالم والمعارف الموروثة داخل المجتمع. وهذا يعني أننا لا نفكر في العالم (الطبيعي والاجتماعي)، ولا نستطيع التفكير فيه إلا من خلال الثقافة التي ينشأ فيها الأفراد والجماعات جيلاً بعد جيل في كل مجتمع بشري، والتي من دونها ينهار الاجتماع البشري ويصبح المجتمع كوناً سديمياً لا شكل له، أو إن شئت ذرات مستقلة بذاتها أشبه ما تكون بمونادات لايبنتز. وعلى رأس الظواهر الثقافية التي يُنَشَّأ عليها البشر في المجتمع، والتي تمارس عليهم قسراً لا يعون به، وتتوسط بين وعيهم والعالم، توجد اللغة بوصفها مؤسسة اجتماعية لا يتواصل الناس بها داخل الجماعة إلا لكونهم خاضعين لسننها وقواعدها الإلزامية، خضوعاً لا يشعرون ولا يعون به، لأنهم وهم يتكلمون باللغة ويتواصلون بها للإفصاح عما يقصدونه وما لا يقصدونه، يجهلون كل شيء عن أسسها وقواعدها ما عدا في حالة استثنائية هي حالة اللسانيين المتخصصين في ممارسة النشاط العلمي الألسني.

وما يقال في اللغة يقال في كل مجالات الحياة الاجتماعية الأخرى، وفي كل أوجه النشاط البشري مهما علا شأنها أو انحط في الجماعة (من الخياطة واللباس، وتقنيات التعامل مع الجسد، والطقوس المختلفة، والعادات والتقاليد، والمعمار، وتمثل الفضاء والتعامل معه، مروراً بمؤسسات الأسرة وأنظمة القرابة، وظواهر السلطة، وأنماط الخطابات الأسطورية والعلمية والسياسية والدينية والجمالية. . .)

وهذا يعني أن وراء حياة الناس الفردية والجماعية، ووراء نشاطاتهم القصدية الواعية، يوجد لاشعور جماعي (ثقافي) (على شكل سنن لا يشعر به الناس على الرغم من انبثاقه من اجتماعهم)، يمارس رقابة وإكراهاً وقسراً لا

(٤٦) ليتش، كلود ليفي ـ شتراوس: البنيوية ومشروعها الأنتروبولوجي، ص ٢٩.

يعي به أولئك الناس وهم يمارسون حياتهم الفكرية والمادية، الفردية والجماعية. ومن دون هذا اللاشعور الجماعي لا يستطيع الناس أن يفكروا في قضاياهم اليومية العادية الصغيرة، وفي قضاياهم الكبرى التي تتعلق بالوجود الطبيعي والاجتماعي. إنه بعبارة أخرى يشكل شرط إمكان التفكير، وشرط إمكان سلوك الأفراد والجماعات.

وإذا كانت اللغة هي الظاهرة الثقافية الأبرز التي تبني على نحو لاشعوري، وعي الناس بعالمهم، فإنها تعتبر أيضاً الأداة التي يسخرها الدماغ في سبيل تسمية وتمييز وتصنيف وتنظيم ما اقتطعه من امتداد المكان والزمان (الذي يبدو عليه العالم) أثناء عملية الإدراك، أي إنها الشكل الذي يعيد الدماغ بناء العالم عليه أثناء عملية إدراكه. وهذا ما يجعل العالم يبدو من خلال عملية الإدراك كما لو كان نصاً أو خطاباً. وبهذا المعنى يصبح الكون الطبيعي من خلال عملية إدراكه كوناً ثقافياً. ولذلك كانت اللغة هي السمة التي تميز الإنسان، الذي ينتمي بوصفه حيواناً إلى الطبيعة، من الطبيعة، جاعلة منه كائناً ثقافياً بامتياز.

بيد أن اعتبار العالم نصاً لا يُدْرَكُ إلا من خلال التعبير عنه لغوياً، لا يعني اختزال العالم إلى مجرد واقعة لغوية بحيث يكفي أن نحلل الخطابات التي تُنْتَج منه لمعرفة سننه وقواعد اشتغاله، إذ لو كان الأمر كذلك لاكتفينا ـ على سبيل المثال ـ بتحليل نص كتاب **الرأسمال** لماركس لمعرفة قوانين اشتغال الكون الرأسمالي الحديث والمعاصر. والحالة هذه، أن الكون الاجتماعي الرأسمالي يمتلك كياناً واقعياً مادياً يختلف عن نص كتاب الرأسمال، وأكثر غنى منه بما لا يقاس.

بهذا المعنى، ليس الواقع معطى، بل مبنى يتعذر فيه فصل الفكر عن موضوع التفكير، والشكل عن المحتوى، والداخل عن الخارج، والموضوعي عن الذاتي.. وبهذا ينفصل شتراوس عن كل أشكال النزعة الأمبريقية والمادية المبتذلة. وينحاز إلى صف العقلانية النقدية.

ولما كان إدراكنا للكون الطبيعي إدراكاً بانياً لا مجرد إدراك ناسخ واصف، ولما كان بناؤه مقيداً بإكراهات اجتماعية ثقافية، وبيولوجية طبيعية، فإن اللغة هي التي يتجلى فيها الإكراهان معاً على اعتبار أنها تمارس وظائفها في نقطة تماس بين الدماغ والجملة العصبية من جهة، والمجتمع من جهة

أخرى، فهي مؤسسة اجتماعية، وآلية من آليات اشتغال الدماغ أثناء التفكير في قضاياه، بل إن بعض اللسانيين المعاصرين يفترضون «وجود عضو ألسني في الدماغ، حيث يتم التنظيم المسبق للآليات الأساسية والمشتركة لكل لغة من اللغات»(٤٧).

وإن ما يؤسس القاسم المشترك بين اللاشعور البنيوي الذي يثوي خلف الأنشطة اللسانية الواعية الرابطة بين بني البشر في جماعات لغوية متباينة تباين لاشعورها البنيوي اللساني، ومختلف أنماط اللاشعور البنيوي التي تنظم مختلف الأنشطة الواعية، تلك الأنشطة التي يندمج فيها البشر في مختلف مجالات وجودهم الاجتماعي، هو أنها ليست كلها إلا تعبيرات متنوعة عن وظيفة رمزية يقول عنها شتراوس إن بدايتها «تلاحظ لدى العديد من الأصناف الحيوانية، مع أنها لم ترق إلى التعبير الكامل عن ذاتها إلا لدى الإنسان(٤٨)».

ولذلك يرى شتراوس إن تعريف الإنسان بكونه صانعاً للأدوات تعريف قاصر عن تمييز الإنسان من الحيوان، وعاجز عن تمييز الكون الثقافي من الكون الطبيعي. فقد نجد في كرتنا الأرضية حيوانات قادرة إلى هذا الحد أو ذاك على صنع أدوات بدائية أولية، من دون أن يؤدي بنا ذلك إلى القول إنها انتقلت من مملكة الطبيعة إلى مملكة الثقافة.

غير أنه إذا كتب لنا على سبيل الجدال أن نلتقي بكائنات حية تختلف عنا اختلافاً جوهرياً في أي مكان من هذا الكون الفسيح، وكانت تلك الكائنات تمتلك لغة مهما كانت مختلفة وغريبة عن لغتنا إلا أنها قابلة لأن تترجم إلى لغتنا، ما يجعل التواصل أمراً ممكناً في ما بيننا جميعاً، ففي هذه الحال نكون أمام كائنات ثقافية لا تقل في ذلك عن الكائنات البشرية. فما يميز نظام الثقافة عن نظام الطبيعة هو القدرة على التواصل الرمزي، أي القدرة على تبادل الرسائل المختلفة. فكل المشاكل والقضايا التي يمكن تصورها في هذا العالم لا يمكن تصورها إلا بواسطة اللغة وقد اكتست صورة لغوية، غير أن ذلك لا يعني أن كل القضايا والمشاكل التي تواجه العقل البشري قضايا لسانية لغوية.

وبهذا المعنى تكون اللغة هي الواقعة الثقافية بامتياز، بحسب تعبير

---

(٤٧) حوار لونوفيل أبسرفاتور في: المصدر نفسه، ص ١٩٥.

(٤٨) انظر الحوار الملحق، في: المصدر نفسه، ص ١٩٦.

شتراوس[٤٩]، فهي استعداد أو عادة يكتسبها الإنسان من محيطه الاجتماعي الخارجي، وبكلماتها وصيغها المختلفة ينشأ الفرد تنشئة اجتماعية تمكّنه من استيعاب ثقافة جماعته واحترام قواعد التحليل والتحريم فيها، بالاضافة إلى كون اللغة تشكّل النظام الثقافي الأمثل مقارنة بالأنظمة الثقافية الأخرى كالفن والدين والطبخ والقانون وآداب المعاملة، تلك الأنظمة التي إذا أردنا أن نفهمها لا يمكننا ذلك إلا إذا اعتبرناها سنناً تكونت بواسطة تمفصل علامات على غرار النموذج التواصلي اللساني»[٥٠].

بيد أنه إذا كان صحيحاً القول إن المعيار المميز للثقافة هو اللغة، فإننا لن نستطيع منع أنفسنا من التساؤل عن أصل اللغة: فنحن نعرف ـ يقول شتراوس ـ إنها لم توجد منذ الأزل، ونعرف في الآن نفسه أنه لا يمكن لأي أحد بمفرده مهما كان أن يخلقها ويشرّعها لأنه لا يكفي في هذه الحالة أن يبدع خطاباً، بل لا بد من وجود شخص آخر قادر على ترجمة ذلك الخطاب وفهم رسالته. وعندما يتمكن علماء السيكولوجيا والفيزيولوجيا وعلم التشريح من أن يفسروا أصل اللغة، فإنه من السهل تفسير الكيفية التي بها تندرج الثقافة في نظام الطبيعة، ويتم بها الانتقال من الكون الطبيعي إلى الثقافي، ومن الثقافي إلى الطبيعي.

بيد أن تفسير ذلك لن يتم إلا إذا تم تفسير الكيفية التي انبثقت بها **الوظيفة الرمزية** لدى الإنسان دون غيره من الحيوانات. وتفسير ذلك يطرح عدداً من المشاكل والقضايا التي ليست من اختصاص الفلاسفة ولا الإثنولوجيين، بل هي من صميم اختصاص علماء الطبيعة، كقضية بنية الدماغ البشري، والفرق بين عقل الإنسان وما يماثله من قدرات لدى الحيوان.

سبق أن قلنا إن شتراوس يستعير من علماء السيكولوجيا والبيولوجيا بعض نظرياتهم لحل مشاكل إيبستمولوجية ومنهجية تتعلق ببنيات العقل البشري في مواجهة تفاصيل العالم الطبيعي والاجتماعي، وبالعلاقة بين الفكر والواقع، والبنية والواقعة، والعقل والتجربة. . . إلخ. ورأينا كيف أن شتراوس ألحّ مستشهداً بالعلوم الطبيعية على أن الواقع الملموس ليس معطى في الحواس ومقولات العقل، بل مبنى وفق نسق من التقابلات الثنائية (والثلاثية، وما

---

(٤٩) Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, p. 183.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٨٤.

الثنائية إلا الحد الأقصى للثلاثية) التي ترجع في نهاية التحليل إلى بنية الدماغ البشري وطبيعة اللغة التي تعبّر تعبيراً أمثل عن الوظيفة الرمزية للدماغ. فهل يعني ذلك أن العالم إبداع ذاتي لمن يدركه؟ إبداع ذاتي للباحثين مثلاً؟

يجيبنا شتراوس مؤكداً أنه إذا كان صحيحاً أن العقل يبني موضوعاته وفق منطق ثنائي يتكون من نسق من أزواج التقابلات، فإن تلك التقابلات ليست من إبداع باحثين يفرضونها قسراً على الواقع، بل إنها توجد على مستوى الواقع ذاته ما دام «اللسانيون يشتغلون بها وما دمنا نراها في الأغلب متجلية في كيفيات تفكير الشعوب التي ندرسها»(٥١).

وإذا كان شتراوس يستخدم في تحليلاته لقضاياه ذلك التقابل الشهير بين الطبيعة والثقافة على نطاق واسع، فليس مرد ذلك إلى شغف ذاتي به، إذ لم يكن شتراوس قادراً على تصوره لو لم يكن محتوى الموضوع المدروس يفرضه عليه، ويمنحه له، وقد اكتسى أشكالاً ملموسة متنوعة: فهذا التقابل بين الطبيعة والثقافة لا يقدم في الأغلب ذاته للباحث بصفة صريحة مباشرة، بل يقدمها بصفة ضمنية، ملتوية، غير مباشرة، على شكل تقابل بين الأرض الخالية والقرية الآهلة، وبين الغابة والأرض المزروعة، وبين النيء والمطبوخ.

وإذا كان شتراوس قد توصل في أثناء تحليله للخطاب الأسطوري محترماً مبدأ الثنائية أن فكر الأهالي يقيم تماثلاً بين الجماع والأكل (La Copulation et la consommation alimentaire) ما يجعله يتصور الوجه المقلوب أو المعاكس للأكل وهو التغوّط في صفة المماثل بالمقلوب للجماع، فليس مرد ذلك إلى اختيار ذاتي قبلي لشتراوس بوصفه باحثاً، بل مرد ذلك إلى أن أنواع الخطاب الأسطوري التي يمكن لأي قارئ مراجعتها متى شاء تقدم ما يكفي من التفاصيل والمعطيات على أنها تشتغل وفق هذا التركيب الثنائي(٥٢). بل إن هذا المنطق الثنائي في التفكير لا يقتصر ـ في نظر شتراوس ـ على العقل البرّي، ولا يتجلى في الخطاب الأسطوري فقط، بل يتعداهما إلى العقل الحديث والمعاصر، وإلى عدد من أجناس خطاباته: ففي الفرنسية لا يزال الناس يتحدثون في لغتهم عن (La Cosommation du mariage)، كما إن الوصلات

---

(٥١) Lévi-Strauss, *Ouvrage collectif*, p. 179.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٨١.

الإشهارية التي تتدفق على المجتمع الصناعي المعاصر تستعمل في بنائها لخطاباتها أساليب التفكير ذاتها التي يلاحظ الأثنولوجيون وجودها وهي تشتغل في الفكر والخطاب الأسطوريين(٥٣).

ليست التقابلات ذات وجود موضوعي فقط، بل إنها أداة منهجية بامتياز: ذلك أن المنطق الثنائي (Le Binarisme) القائم على أساس التحليل وفق نسق من التقابلات يشكل ـ في نظر شتراوس ـ قاسماً مشتركاً على أساسه يصبح ممكناً ترجمة إنتاجات تجربة فكرية وذهنية معينة إلى لغة تجربة فكرية أخرى مغايرة. وفي هذه الحال، لا يهمنا ما إذا كان ذلك النسق من التقابلات موجوداً وجوداً موضوعياً، بل يهمنا فقط ما إذا كان ملائماً وصالحاً وإجرائياً لأنه سيكون عندئذ سَنَناً (Code) يسمح لنا بترجمة رسالة لغة ما إلى لغة أخرى، وبالعثور على العناصر المشتركة بين رسالتين في المستوى الذي تكون كل واحدة منهما ذات معنى بالنسبة إلى الأخرى.

ولا شك في أن هذا المنطق الثنائي لا يتمتع بهاتين الصفتين معاً (صفة الموجود الواقعي الموضوعي، وصفة الموقف المنهجي للذهن تجاه موضوعاته)، إلا لكونه ـ بحسب تعبير شتراوس نفسه ـ يتناسب مع شيء ما في غاية الأهمية، ولا يمكن اكتشافه إلا من خلال الأجوبة التي تبلورها العلوم الطبيعية عن سؤالين اثنين: **أولهما** يتعلق بالتساؤل عما إذا كان ملائماً وصالحاً كأداة منهجية لأنه بالضبط يتناسب مع بعض أنماط اشتغال الدماغ، واشتغال الأعضاء الحسية لدى بني البشر، **وثانيهما** يتعلق بالأسباب التي تجعله يظهر على البنية السطحية للظواهر والأشياء والوقائع.

يجيب الفيزيولوجيون وعلماء التشريح المعاصرون على السؤالين، مثبتين بما يكفي من الدلائل، أن الدماغ البشري يقوم بوظائفه في التفكير ـ على نحو واسع ـ كما لو كان آلة ثنائية (Machine binaire)، وأن التسنين (Codage) الذي يجري على مستوى الحساسية ـ كما رأينا سابقاً ـ تسنين ثنائي (Codage binaire)، وأننا قد نجد أنفسنا ـ ونحن نستعمل المنطق الثنائي أداة منهجية لتحليلاتنا ـ في النقطة التي تجتمع فيها ـ على نحو أفضل ـ أسس التفكير، والحساسية بتجلياتها وأنماط أدائها لوظائفها(٥٤).

---

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٨١.
(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٨٠.

وهكذا فإن الدماغ عندما ينظم الحدوس الحسية الواردة عليه من الطبيعة، فإنه لا يتمكن من ذلك إلا بتجزئة العالم الطبيعي ـ بوصفه متصلاً مكانياً وزمانياً ـ إلى أشياء وآنات منفصلة متميزة مختلفة عن بعضها البعض، وترتيبها في جداول متقابلة تساعد على تصنيفها في أنواع وأجناس وفئات وأصناف لكل منها اسم يعرف به ويميز. وعندما يبدع الإنسان أعمالاً ثقافية كبناء الدار من خلال تمثل الفضاء ومحاولة هيكلته، وكتأسيس العادات والتقاليد والطقوس والشعائر الدينية، وإنشاء مختلف أجناس الخطاب، فإنه يفعل ذلك كله محاكياً إدراكه للطبيعة، «فتأتي منتجات الثقافة مجزأة ومنظمة على النحو الذي نفترض به أن منتجات الطبيعة مجزأة ومنظمة»[٥٥].

ثانياً: العقل وظواهر الطبيعة، ألوان الطيف

على سبيل المثال، لا يدرك الدماغ طيف الألوان في الطبيعة ـ وهو كل متصل لا يتضمن حداً طبيعياً يتحول عنده اللون إلى لون آخر ـ إلا بواسطة تجزئته إلى ألوان متميزة مختلفة على نحو يتقابل به الأحمر مع الأخضر، والأسود مع الأبيض إلى آخر التقابلات والتمايزات الممكنة.

يحصر الدماغ مختلف الألوان في جدول تسلسلات محتملة تستنفذ كافة المبادلات الممكنة بين الألوان، مستعرضاً كافة التركيبات المفترضة في ما بينها بحيث لا تكون الظواهر التجريبية الملموسة الماثلة أمام العقل إلا عينة من التراكيب الممكنة الأخرى. وهذا ما يفعله أيضاً عندما ينتج المنتجات الثقافية ويحللها، فهي ليست إلا تركيبات أجراها بين حدود وعناصر يضج بها فضاء الممكنات.

ذلك أننا عندما ننتقل إلى عالم الثقافة، نجد أن الدماغ ـ في مثالنا السابق ـ يحافظ على ذلك التمييز الثنائي الذي أجراه في طيف الألوان وقد أضفى على حصيلته، أي على مختلف الألوان، دلالات ومعانيَ وقيماً تفاضلية (+) و(ـ)، قد تكون تلك الدلالات كونية عابرة للثقافات كما هو الشأن في تخصيص اللون الأحمر، المرتبط في ذهن كافة البشر بلون الدم، للدلالة على الخطر وما يرتبط به من منع وحظر وتحريم، وكما هو الأمر في تخصيص

---

(٥٥) ليتش، كلود ليفي ـ شتراوس: البنيوية ومشروعها الأنتروبولوجي، ص ٢٩.

اللون الأخضر للدلالة على السلامة وما يرتبط بها من تحرير وإباحة وتحليل. وقد تكون تلك الدلالات نسبية خاصة تختلف باختلاف الجماعات الثقافية وتنوعها في المكان والزمان (فليس للأبيض والأسود مثلاً الدلالات نفسها في كل الثقافات والجماعات البشرية).

لا يقف الدماغ في نشاطه الإدراكي على تقطيع متصل الطبيعة، وتجزؤ الثقافة، إلى ثنائيات متقابلة فقط، بل يتعداها إلى تصور وسائط فيها شبه بالطرف الأول ونقيضه في الآن نفسه، كما هو الحال في اللون الأصفر الذي يقع في منتصف المسافة الفاصلة بين الأحمر والأخضر داخل ألوان الطيف، والذي قد يشير في الكون الثقافي إلى منزلة وسطى بين التحريم والتحليل، والمنع والإباحة، على نحو ما اصطلحت عليه المجتمعات البشرية من تخصيص اللون الأحمر في مجال تنظيم السير للإشارة إلى منع المرور، والأخضر لإباحته، والأصفر للإشارة إلى معنى وسط بينهما ينبّه السائق إلى ضرورة التهيؤ للوقوف والتهيؤ للسير معاً. وبذلك ينتهي العقل إلى تصور هذه الظاهرة الطبيعية، ظاهرة الطيف، وتحويلها ثقافياً، من خلال ثلاثية تتكون من التقابل الثنائي الأصلي بين الحدين النقيضين وقد اغتنى بحد ثالث وسط بينهما.

وهكذا تتحول الألوان ـ بفعل قدرة الدماغ على التمثل الرمزي ـ من متغيرات طبيعية فيزيائية، إلى إشارات ذات قيم ومعانٍ ثقافية، أي إلى لغة للتواصل، أو إن شئت إلى نص، إلى خطاب صامت يتحقق به التواصل بين الناس، وله سلطة حقيقية على فعلهم الاجتماعي.

يقوم الدماغ ـ بواسطة قدرته على التمثل الرمزي ـ بتحليل الطبيعة إلى مستويات ملموسة، وتحليل كل مستوى إلى عناصره الأساسية التكوينية التي يقوم بتنظيمها في جداول تصنيفية تضم كافة التسلسلات الممكنة والمحتملة، ولا يختار منها إلا التسلسل الذي يختزل الظاهرة المدركة الملموسة إلى عناصرها الأولية المترابطة، ثم يجري عمليات تحويل لتلك العناصر الأولية تنقلها من حال إلى أخرى، من حال الطبيعة إلى حال الثقافة، ومن حال ثقافية معينة إلى حال ثقافية أخرى وهكذا دواليك. . . ما يجعلنا أمام تجانس بنيوي بين ظاهرات متقابلة مختلفة، تنتمي إلى مستويات متباينة من الواقع، بيد أن بعضها يفسر آليات اشتغال بعضها الآخر ويلقي الضوء عليه. فليست تلك

الآليات والقواعد والسنن ـ في نهاية التحليل ـ إلا تحييناً في أحد مستويات الواقع، لآليات العقل البشري وقواعد اشتغاله. هذه العمليات يسري مفعولها على ظواهر الطبيعة كإدراك ألوان الطيف، كما يسري مفعولها على منتجات ثقافية كاللغة، والعادات والتقاليد، ونظام القرابة، والمطبخ، والخياطة والهندسة المعمارية وأشكال الخطاب الشعري والفلسفي والعلمي والأسطوري والديني. . . إلخ.

يتجانس تنظيم العقل للألوان (أحمر ـ أصفر ـ أخضر) في المثال السابق ـ بحسب مستويات السطوع ومستويات التموج ـ تجانساً بنيوياً مع تنظيمه للأوامر (قف ـ تهيأ ـ سر)، فنحصل على نظامين مختلفين في الظاهر: نظام للألوان الطبيعية تتعاقب وفقه ألوان الطيف تبعاً لعلاقات ضرورية من الأخضر إلى الأصفر إلى الأحمر (وليس من الأصفر إلى الأخضر فالأحمر، أو من الأحمر إلى الأخضر فالأصفر) من جهة، ونظام للإشارات المنطقية الثقافية يرتبط وفقه الأحمر ـ لدى البشر منذ أقدم العصور ـ بالدم، ما يجعلهم يختارون الأحمر من بين الألوان كلها للإشارة إلى معنى الخطر والمنع والأمر بالوقوف من جهة أخرى، غير أن بنيتهما واحدة، لأن كلاً منهما ليس إلا تحويلاً للآخر، يجعل البنية الطبيعية لعلاقات الألوان تتطابق مع البنية المنطقية لعلاقات الأوامر(٥٦).

ولما كان كل مستوى من مستويات الواقع يمثِّل أمام العقل في صفة فضاء من الممكنات، أو إن شئت فضاء من التركيبات والتأليفات الممكنة بين عناصر متمايزة قابلة للتحديد والتصنيف في سلسلات ثنائية متقابلة محدودة،

---

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٣٣؛ ليفي ـ شتراوس، الأنتروبولوجيا البنيوية، ص ١٢٠ ـ ١٢١، و Claude Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, collection de rééditions; 2 (Paris: La Haye, Mouton et Co., 1967), p. 80.

يقول شتراوس على سبيل المثال: «La Bipartition du groupe social se continue souvent par une bipartition des êtres et des choses de l'univers, et les moitiés sont associés à des oppositions caractéristiques: le Rouge et le Blanc, le Rouge et le Noir, Le Clair et le Sombre, le Jour et la Nuit, l'Hiver et l'Eté, le Nord et le Sud ou l'Est et l'Ouest, le Ciel et la Terre,la Terre ferme et la Mer ou l'Eau,...le Bon et le Mauvais, le Fort et le Faible... Accompagnant les organisations dualistes, on trouve parfois une dichotomie du pouvoir entre un chef civil et un chef religieux, ou un chef civil et un chef militaire».

ومن المعلوم، أن شتراوس يعود بهذه البنية الثنائية سواء كانت طبيعية أو منطقية ـ قيمية أو اجتماعية. . . إلخ. إلى بنية العقل البشري ذاته.

وتقابلات ثلاثية لا تمثل الثنائيات بالنسبة إليها إلا حالات قصوى، فإن الظواهر التجريبية الملموسة التي يخبرها الناس ويعيشونها يومياً ـ في هذا المستوى أو ذاك ـ لا تعدو أن تكون حالات من تلك التركيبات الممكنة وقد اختارها العقل ـ في خضم أشكال من الحياة الاجتماعية للبشر ـ لتتحقق مادياً في الواقع العيني دون غيرها[٥٧]. غير أن ذلك الاختيار الذي يحدث في إطار الجماعة لا يتوقف فقط على الخصائص الجوهرية لعناصر الطبيعة، بل على القيمة الرمزية التي يطفيها العقل عليها داخل تلك الجماعة.

يستدل شتراوس بشكل مثير على صحة موقفه، محاولاً دفع تهمة المثالية عنه بماركس الذي عدد في كتاب **نقد الاقتصاد السياسي** مختلف الأسباب التي جعلت البشر يختارون المعادن النفيسة وعلى رأسها الذهب والفضة، دون سائر المعادن الأخرى، لتكون معايير تقييمنة لكافة الخيرات المنتجة التي يجري تبادلها في مجتمعاتهم، ولتكون أيضاً رموزاً دالة على الترف والغنى والزينة. وبعد أن استعرض ماركس الخصائص الطبيعية التي أهّلت الذهب والفضة ليكونا معايير قيمية: كخاصية الندرة، وقابلية القسمة إلى أجزاء يمكن صهرها وإعادة سبكها، وكالتماثل النوعي، والتجانس، والوزن النوعي المرتفع، واللاتبدلية، يتابع قائلاً: «ومن جهة أخرى، ليس الذهب والفضة منتجات فائضة على نحو سلبي وغير ضرورية فحسب، بل إن خصائصهما الجمالية تجعل منهما أيضاً المادة الطبيعية للترف والزينة وحاجات العيد، باختصار الشكل الإيجابي للفائض والثروة. هما إلى حد ما ضوء مجمد استخرج من باطن الأرض.

ففي الواقع تعكس الفضة الأشعة الضوئية كلها في خليطها الأصلي، ويعكس الذهب أكثر الألوان قوة، أي اللون الأحمر. بيد أن معنى الألوان هو ـ بصورة عامة ـ أكثر أشكال المعنى الجمالي شيوعاً. وقد كشف جاكوب غريم

---

(٥٧) انظر بصفة خاصة التحليل الذي قام به شتراوس لما أسماه بـ «L'Illusion archaique» في: Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, p. 108.

مبيناً كيف أن اللغات والثقافات وعقول البشر (عقل الطفل والراشد والبدائي والمعتوه) ليست في نهاية التحليل إلا تركيبات مختلفة، ناتجة من اختيارات مختلفة لممكنات بعينها دون ممكنات أخرى تحفل بها ذخيرة مثالية من الممكنات، أو إن شئت يحفل بها فضاء ممكنات كوني مشترك هو: العقل البشري.. فكل لغة وكل ثقافة وكل عقل وكل تنظيم اجتماعي ليس في نهاية التحليل إلا حالة خاصة من بين حالات ممكنة أخرى للعقل البشري الكلي.

عن العلاقات الاشتقاقية التي تربط أسماء المعادن الثمينة بالألوان، في مختلف اللغات الهندية ـ الجرمانية»[٥٨].

يستخلص شتراوس من ذلك أن ماركس يدعونا بشكل صريح إلى أن نكتشف الأنظمة الرمزية الكامنة خلف اللغة من جهة، وخلف مختلف علاقات الإنسان بالطبيعة والعالم من جهة أخرى. ذلك لأن مختلف أشياء العالم ما إن تصبح موضوعاً لإدراك الإنسان وإحساسه ومعرفته، حتى تصبح علامات تدل على معان وصور ذهنية اختزنتها ذاكرتنا لأشياء وموضوعات أخرى مماثلة سبق أن خبرناها وتعرفنا إليها. فالعلاقة والتماثل الموجودان بين هذين الطرفين المتماثلين المتناظرين ـ في إدراكنا ووعينا، وبالتالي في لغتنا ـ هو ما يجعلهما دالين، يترجم واحدهما الآخر.

وإذا كنا لا نعي ـ في خضم حياتنا اليومية ـ هذه الثنائية (التي نعيشها)، أو إن شئت بهذه الازدواجية المحايثة للأشياء والموجودات، والتي بموجبها يكون الشيء واقعاً محسوساً وصورة رمزية، دالاً ومدلولاً في الآن نفسه، فلأننا تعوَّدنا على الالتصاق بتفاصيل الحياة اليومية يمنعنا من رؤية ما نعيشه في كل حين على غرار السيد جوردان الذي يتكلم النثر من دون أن يعرف ذلك. وما نعيش فيه نحن البشر المميَّزون بالقدرة على التمثل الرمزي أو بوظيفة المعرفة عما يماثلنا من الكائنات الحية، ليس كوْناً مادياً فقط، بل كوْن رمزي في الآن نفسه. ولعل هذا ما جعل شتراوس يستشهد بماركس عندما قال في **نقد الاقتصاد السياسي** بأن «عادة الحياة اليومية هي وحدها التي تحملنا على الاعتقاد بأن اتخاذ علاقة إنتاج اجتماعية شكل شيء، هو أمر عادي وبسيط»[٥٩].

وهكذا ما إن نتصور أشكال الحياة الاجتماعية بتعبير شتراوس، أو مجالاتها وحقولها بتعبير بورديو كما سنرى، على شكل أنساق من العلاقات، حتى يصبح من جهة تحليل المجتمعات البشرية، تحليلاً يعتمد على السمات الفارقة لأنظمة العلاقات التي تحدد تلك المجتمعات وتلك الأنظمة[٦٠]، وحتى تصبح من جهة أخرى العلوم الإنسانية والاجتماعية عبارة عن أنثروبولوجيا

---

(٥٨) انظر هذا الاستشهاد بماركس في: ليفي ـ شتراوس، **الأنتروبولوجيا البنيوية**، ص ١٢١ ـ ١٢٢.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

«متصوَّرة كنظرية علاقات عامة»، أو بتعبير أصح «متصوَّرة كنظرية عامة للعلاقات»، أي (أنثروبولوجيا بالمعنى العريض: معرفة الإنسان معرفة تضم مناهج مختلفة، وعلوماً متنوعة، وتكشف لنا ذات يوم الأسرار التي تحرك هذا الضيف الحاضر هنا، دون دعوة، ألا وهو: الفكر البشري)[٦١].

إذن عندما يدرك العقل العالم على هذا النحو العلائقي، تكف أشياؤه وموضوعاته وظواهره عن الظهور في شكل نظام فيزيائي طبيعي فقط، لتظهر بمظهر كون رمزي تواصلي أيضاً.

لا يصدق هذا القول على ظواهر الطبيعة الفيزيائية وكفى، بل يصدق أيضاً على ظواهر اجتماعية ثقافية كالتنظيم الثنائي للمجتمعات منذ أقدم العصور، والعادات والتقاليد والمعتقدات، واللغة وما ينتج منها من أنظمة للخطاب.

١ ـ العقل واللغة

إن لغات العالم متعددة متنوعة، ويمكن حصرها في جدول تصنيفي يبرز أوجه التشابه والاختلاف في ما بينها على نحو يتحدد به الثابت المشترك الذي يتردد في كل منها، والمتغير الذي تتفرد به هذه عن تلك. بيد أن كل لغات العالم على ما بينها من تماثل واختلاف، ترتد في نهاية التحليل إلى مجموعة من الأصوات الأولية القليلة العدد هي الفونيمات (لا تتعدى ـ على سبيل المثال ـ في العربية ٢٨ صوتاً، وفي الفرنسية ٢٦ . . . إلخ)، وتلك الفونيمات تتمايز من بعضها هي الأخرى بسمات مميزة تبدو في شكل تقابل ثنائي هو الذي يميز د عن ذ في العربية مثلاً، أو **P** عن **B** في الفرنسية. وهذا ما يجعل كل فونيم يتكون من حزمة من السمات المميزة التي صنفها جاكوبسون في ١٢ سمة، وصاغها في ١٢ تقابلاً ثنائياً هي: صائت/غير صائت ـ طويل/قصير ـ مضغوط/منتشر ـ مشدود/رخو ـ صامت/غير صامت ـ مجهور/غير مجهور ـ شفوي/أنفي ـ متواصل/غير متواصل ـ خشن/رقيق ـ مقيد/غير مقيد ـ حاد/ممدود ـ مطبق/غير مطبق[٦٢].

وهذا ما يمكّن من إقامة جدول بالتركيبات الممكنة بين الفونيمات

---

(٦١) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(٦٢) **ليتش، كلود ليفي ـ شتراوس: البنيوية ومشروعها الأنتروبولوجي**، ص ٣٩، و Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, p. 109.

(بسماتها المميزة المختلفة) التي يتيحها جهاز الصوت لدى بني البشر، والتي يتكون منها فضاء الممكنات الصوتية. وفي هذا الجدول نجد إلى جانب كل لغة من لغات العالم بصفتها حالة متحققة في واقع الناس لتركيبات محددة في فضاء الممكنات الصوتية، لغات ممكنة أخرى لم تتحقق في أي ثقافة ولا في أي جماعة بشرية. وهذا يعني أن العقل في كل جماعة بشرية يختار من بين تركيبات صوتية عديدة يتيحها فضاء الممكنات الصوتية المحدودة بحدود طاقة الجهاز الصوتي لدى الإنسان، التركيب الملائم للجماعة تاركاً جانباً التركيبات الاحتمالية الأخرى.

ومن ثم فإن كل لغة طبيعية تمارسها هذه الجماعة أو تلك في تنظيم حياتها اليومية، ليست إلا حالة من الحالات الممكنة لفضاء الممكنات الصوتية وقد أصبحت راهنة، متحققة في واقع الناس. والدليل على ذلك أن الطفل عندما يولد، يمتلك القدرة الطبيعية على نطق أصوات أكثر غنى من الأصوات التي تتركب منها اللغة الشائعة في جماعته، بحيث تبدو أصوات لغة قومه بمثابة مجموعة مشتقة منحدرة من المجموع الكلي للأصوات التي ينطق بها، غير أنه ما إن يكبر ويتعرض لمفعولات التنشئة الاجتماعية حتى يجد نفسه غير قادر على أن يحتفظ في مخزونه الصوتي، إلا بالأصوات التي تدرب على نطقها في وسطه الاجتماعي لأنها بالضبط الأصوات التي تتكون منها لغة ذلك الوسط(٦٣).

٢ ـ العادات والتقاليد

وما يصح قوله في شأن اللغة يصح مثله في حقول مجتمعية وثقافية رمزية أخرى، كما هو الحال في العادات والتقاليد: فعادات الشعوب تتنوع وتختلف، وتشكل أنظمة لكل منها سماته وأسلوبه الخاص. بيد أن تلك الأنظمة محدودة من حيث العدد، ويمكن حصرها في جدول تصنيفي، إذ «إن المجتمعات والأفراد لا تبدع في مختلف مجالات حياتها ـ في مجالات اللعب والحلم والهذيان، بحسب تعبير شتراوس ـ بطريقة مطلقة ونهائية، بل تكتفي باختيار تركيبات من ذخيرة مثالية يمكننا إعادة تأليفها وتكوينها. وإذا ما قمنا بجرد لكل العادات قيد الملاحظة، وللعادات المتخيلة في الأساطير، ولتلك التي تستلهم

(٦٣) Lévi-Strauss, Ibid., p. 109.

في ألعاب الأطفال والبالغين، وفي أحلام الأفراد الأسوياء والمرضى، وفي السلوكات النفسية الشاذة، فإننا سنتمكن عندئذ من رسم جدول أشبه ما يكون بجدول العناصر الكيميائية، حيث تظهر كل العادات الحقيقية، أو بكل بساطة العادات الممكنة، مصنفة في عائلات. فلا يبقى عندئذ أمامنا إلا أن نتعرف في ذلك الجدول، إلى العادات التي تبنتها المجتمعات».

٣ ـ العقل والطبخ

وما يصدق على اللغة والعادات يصدق على أي ظاهرة ثقافية أخرى كالمطبخ: فمن الممكن تحليل مطبخ أي مجتمع ـ مثلما نحلل اللغة ـ إلى عناصره ووحداته التكوينية التي يسميها شتراوس «بالوحدات الذوقية». هذه الوحدات الذوقية هي ما يقابل الفونيم في اللغة، والسونيم في الموسيقى، والميثيم في الخطاب الأسطوري. ويقودنا تحليل المطبخ في المجتمعات البشرية على هذا النحو إلى وضع جدول بالتراكيب الممكنة بين مختلف الوحدات الذوقية وقد صنفت وفق بنيات من التقابلات لا تمثل أنماط المطابخ التي أخذت بها الجماعات البشرية المختلفة في حياتها العينية إلا حالات خاصة، وأوجهاً محددة ثقافياً، من بين حالاتها وأوجهها الممكنة.

وعندئذ ـ يقول شتراوس على سبيل المثال ـ قد يتسنى تمييز المطبخ الإنكليزي من المطبخ الفرنسي بواسطة ثلاث تقابلات: داخلي المنشأ/ خارجي المنشأ، (أي مواد أولية وطنية أو مستوردة)؛ مركزي/ محيطي، (أي أساس الوجبة والحواشي)؛ مميز/غير مميز، (أي طيب المذاق أو عديم الطعم). فنحصل بذلك على جدول تطابق فيه إشارتا (+) و(ـ) الخاصية الملائمة أو غير الملائمة لكل تقابل في المنظومة المدروسة:

	المطبخ الإنكليزي	المطبخ الفرنسي
داخلي المنشأ/ خارجي المنشأ	+	ـ
مركزي/ محيطي	+	ـ
مميز/ غير مميز	ـ	+

بعبارة أخرى، يؤلّف المطبخ الإنكليزي أطباق الوجبة الرئيسة من منتجات وطنية محضرة بطريقة عديمة الطعم، وتحيط هذه الأطباق الرئيسة

بمستحضرات ذات أساس خارجي تتميز فيه القيم الفرقية تميزاً شديداً (شاي، كعك بالفواكه، مربى البرتقال، خمر برتقالي). وبالعكس يصبح التقابل داخلي المنشأ/خارجي المنشأ في المطبخ الفرنسي ضعيفاً جداً أو يضمحل، وتوجد بعض الوحدات الذوقية المتميزة أيضاً، والمنسقة في ما بينها، في الموقعين المركزي والمحيطي على السواء[٦٤].

لا تتميز المجتمعات بلغاتها فقط، ولا بعاداتها وكفى، بل تتميز بطرقها في طبخ الطعام وتناوله أيضاً. هذا علاوة على أن أفرادها وجماعاتها لا يتواصلون في ما بينهم بتبادل العلامات اللغوية فقط، بل يتجاوزون ذلك إلى التواصل بوسائط أخرى من بينها تبادل الأطعمة. فالطعام الذي يتناوله الناس، نوعه وطريقة تحضيره، مؤشر من المؤشرات الدالة على مكانتهم في التراتبية الاجتماعية السائدة في مجتمعهم. ثم إن الطعام رسالة ود، ورسالة سلطة ونفوذ وقوة، متى أعطي إلى الغير على سبيل الهدية، يحدث بها تمتين التواصل في ما بين المعطي والمعطى له. وإذا لم يقبل المعطى له الهدية ورفضها فكأنما يعلن حرباً على المعطي.

ومن ثم كانت الهدية مقرونة بالإلزام، إلزام قبولها من طرف المعطى له، وإلزام ردها متى حانت فرصة ذلك، غير أن ذلك الإلزام الذي يشعر به المنخرطون في هذه اللعبة، لعبة الإهداء المتبادل للطعام الذي لا يتوخى تحقيق الربح المادي أبداً، لا ينجم عن التعاقد الواعي بين المنخرطين في التبادل، بل ينجم عن بنية التبادل ذاته، فلا يشعر الناس بقسوته إلا متى جرأوا على خرق قواعده.

ومن هنا كان الطعام أشبه ما يكون بألوان الطيف التي أشرنا إليها سابقاً: من حيث إن الطعام يتكون من مواد طبيعية، وبعض هذه المواد الطبيعية يشترك فيها الإنسان مع الحيوان، غير أن الغريزة وحدها هي التي تقرر في عالم الحيوان ما يصلح منها للأكل وما ليس صالحاً، أما في عالم الإنسان فإن الغريزة تنسحب ـ بعد الفطام على الأقل ـ لتترك المكان لملكة التمثّل الرمزي التي تعبّر عن نفسها في عادات الجماعة وأعرافها وتقاليدها، فهي التي تتولى تحديد ما يصلح من تلك المواد لأن يستعمل طعاماً وما لا يصلح منها، كما تتولى تحديد أنواع الأطعمة وطرق تحضيرها للأكل والمناسبات التي يتعين

(٦٤) انظر: ليفي ـ شتراوس، **الأنتروبولوجيا البنيوية**، ص ١١١.

أكلها فيها، إلى الحد الذي يمكن القول معه إن هناك تماثلاً بنيوياً بين علاقات أنواع الطعام في ما بينها (أو نظامه) من جهة، وعلاقات المناسبات الاجتماعية من جهة أخرى؛ تماماً كما حدث في حال الألوان الطبيعية التي احتفظ بها العقل في المجتمع مرتبة في تسلسل الأحمر والبرتقالي والأخضر ليستعملها في الفضاء الرمزي للمجتمع للدلالة على معاني ودلالات ثقافية تواصلية ما جعلنا ننتبه إلى وجود تماثل بنيوي في ما بين نظام تلك الألوان، ونظام الأوامر التي أصبحت تدل عليها تلك الألوان: قف/ تهيأ للوقوف أو للسير/ سر.

وفي الحالين معاً تتحول مواد وعناصر وأنظمة طبيعية، إلى مواد وعناصر وأنظمة اجتماعية وثقافية.

يحوّل المجتمع البشري بالطبخ بعض المواد النيئة الطبيعية (التي يحكم ـ بحسب أعرافه وتقاليده ورؤيته للوجود ـ بصلاحيتها للأكل)، فتصبح أطعمة مطبوخة معدة بوسائل ثقافية، في مقابل الأطعمة الفاسدة التي هي تحويل للمواد النيئة الطبيعية نفسها وقد تم إعدادها بوسائل طبيعية. هكذا نكون أمام تقابل ثنائي في هذا المجال بين المطبوخ (أي ما هو ثقافي من الأطعمة) والفاسد (أي ما منها طبيعي). يتوسطهما حد ثالث هو النيء (الذي يجمع في صنفه بين النباتات والحيوانات المنزلية التي توصف بأنها طبيعية وثقافية في الآن نفسه).

وتشكل طرائق الطبخ هي الأخرى نظاماً بنيوياً، يعد الوجه الآخر لنظام الأطعمة السابق، ويتركب هذا النظام من:

ـ الشي الذي هو تحويل النيء بالنار من دون وسائط ثقافية، ولذلك كان اللحم المشوي نصف مطبوخ.

ـ السلق الذي هو تحويل النيء بالماء والوعاء (وهي وسائط ثقافية) إلى حال تفسخ تجعله شبيهاً بالطعام الفاسد. ولما كان القلي سلقاً باستعمال الزيت بدلاً من الماء، فإن ما يصدق على السلق يصدق عليه.

ـ التبخير الذي هو طبخ كامل للنيء بتوسط الهواء، أي من دون وسائط ثقافية.

يصنف شتراوس الأطعمة بعد تعريفها على هذا النحو، تصنيفاً ثنائياً تبعاً لمبدأ ثنائية الطبيعة/والثقافة، مصنفاً الطعام المشوي والمبخر في قطب «ما هو طبيعي» من حيث وسائل الإعداد والتحضير، في مقابل المسلوق الذي صنّفه

في قطب ما هو ثقافي «من حيث إنه أُعد بالكامل بوسائط ثقافية». أما من حيث الحصيلة النهائية لعملية الطبخ، فإن المبخر ينتمي إلى الثقافة، في حين ينتمي المشوي والمسلوق إلى الطبيعة.

وفي كل الأحوال، فإذا كان الطعام، الذي يشترك في الحاجة إليه الإنسان والحيوان، مجرد مواد طبيعية ذات قيمة استعمالية تحددها الغريزة، فإن تلك المواد تظل صامتة بكماء في عالم الحيوان، أما في عالم الإنسان فإنها تتحول إلى علامات تضج بالمعنى والدلالات: إنها أشياء لا يكتفي الناس بطلبها تحت ضغط الرغبة والحاجة الغريزيتين، ولا يكتفون بالاهتمام بها والتفكير فيها إلى حد الهوس أحياناً، بل يتعدون ذلك كله إلى التفكير بها في الذات والآخرين، واتخاذها لغة للتواصل في ما بينهم، ووسيلة لتقدير مدى قرب أو بعد المسافات الاجتماعية والثقافية التي تفصل في ما بين أفرادهم وجماعاتهم داخل الفضاء الاجتماعي.

لا تستمد تلك المواد قيمتها من خصائصها الطبيعية فقط، ومن قيمة استعمالها بتعبير ماركس، بل تستمدها أيضاً من قيمتها التبادلية الرمزية التي تتحدد بنمط تنظيم الجماعة وأسلوب عاداتها وتقاليدها ومنظومة قيمها ومعاييرها الخاصة.

لكن أليست تلك الخصوصية ذاتها إلا تعبيراً في هذا المكان والزمان أو ذاك، عما يميز النوع الإنساني ذاته في هذا الكون الشاسع: قدرته على التمثل الرمزي، أو لاشعوره العقلي البنيوي، أو إن شئت دقة عقله منظوراً إليه من زاوية كونه ذلك الشيء الأعدل قسمة بين بني البشر بتعبير ديكارت.

٤ ـ العقل والتنظيم الاجتماعي الثنائي

دلت البحوث الإثنولوجية التي قام بها علماء عديدون في مختلف أنحاء العالم (في أمريكا الشمالية، وأمريكا الجنوبية، وفي أندونيسيا وماليزيا، وأفريقيا. . .) على أن التنظيم الاجتماعي الذي يتكرر في مختلف أشكال المجتمعات الباردة الواقعة في هذه المدارات الجغرافية والثقافية، هو التنظيم الاجتماعي الثنائي الذي يقوم على أساس شطر أعضاء الجماعة (قبائل أو قرى) إلى نصفين متقابلين يدخلان في علاقات تتسم في الآن نفسه بالعداء والصراع والتنافس، وبالتعاون والانصهار والتكتل. وما يحدث بين الجماعات المختلفة، قد يحدث أيضاً داخل الجماعة الواحدة. ويترافق هذا التنظيم الثنائي

للجماعات، بممارسة أنصافه أو قسماته للزواج الخارجي الذي يشكل مظهراً من مظاهر التبادل، إلى حد يمكن القول معه إن التنظيم الثنائي وسيلة تستعملها تلك الجماعات لتقعيد الزواج وتنظيمه، وعندما لا يقوم بهذا الدور فإن أشكالاً من الاجتماع البشري تقوم به: كأن يتم العثور على تقسيم ثنائي جديد للجماعة مواز أو متقاطع مع التقسيم السابق، أو أن تحتوي الأنصاف والقسمات على عشائر وعشائر فرعية أو نسب زواج خارجي، وكأن تكون أشكال الزواج أخيراً تابعة لتشكيلات متخصصة تدعى طبقات زواجية(٦٥).

تتسم **التنظيمات الثنائية** ـ بالإضافة إلى خاصية الزواج الخارجي ـ بخصائص مشتركة منها أصلها الأمومي في الأغلب الأعم، واشتراكها في إسناد أدوار مهمة إلى بطلين ثقافيين داخل أساطيرها، قد يكونان شقيقين، أحدهما أكبر من الآخر، وقد يكونان توأمين، ومنها أيضاً أن التقسيم الثنائي للجماعة الاجتماعية لا ينحصر مفعوله في الفضاء الاجتماعي بل يطال الكون برمته، ما يجعل قسمات وأنصاف الجماعة تندرج ضمن تقابلات أعم، ترتبط بها وتستند إليها وتتميز بها «كالتقابل بين الأحمر والأبيض، والأحمر والأسود، والصافي والقاتم، والليل والنهار، والشتاء والصيف، والشمال والجنوب، والشرق والغرب، والسماء والأرض، والبر والبحر أو الماء، والشمال واليمين، والسفح والقمة، والأعلى والأسفل، والطيب والخبيث، والقوي والضعيف، والأكبر والأصغر. ويمتد هذا التقابل ليشمل مجال السلطة حيث يتم التقابل بين الزعيم الديني/والزعيم المدني، وبين الزعيم العسكري والزعيم المدني»(٦٦).

وإذا كانت الجماعات تنقسم على أساس هذا التقابل الثنائي إلى قسمات وأصناف متعارضة، فإن ذلك التقابل والتعارض يتطلب بالضرورة ارتباط بعضها ببعض بعلاقات تتجلى من جهة:

ـ بانخراطها في إطار تبادل شامل للخدمات والخدمات المضادة، اقتصادية كانت أو اجتماعية أو رمزية، بحيث لا يشكل تبادل النساء إلا أحد أشكاله وحالاته وأوجهه.

---

(٦٥) Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, p. 80.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٨٠.

ـ كما تتجلى تلك العلاقات أيضاً بانخراطها في أنماط اللعب الطقوسي الذي يعبر ـ بحسب شتراوس أيما تعبير ـ عن الموقف الثنائي المتأرجح بين الألفة والتعاون والسلم من جهة، والعداوة والصراع والحرب من جهة أخرى، وهو الموقف الذي يسم علاقات الأصناف والقسمات بعضها ببعض(٦٧).

فلماذا لا تنتظم الجماعة، ولا تستقيم حياتها الاجتماعية، إلا بانقسامها على هذا النحو الثنائي المتوتر بين الميل إلى العداوة والصراع والحرب من جهة، والنزوع إلى الألفة والتعاون والسلم من جهة أخرى؟

يجيب شتراوس بتذكيرنا بالطابع المزدوج للإنسان من حيث كونه كائناً بيولوجياً، وكائناً اجتماعياً في الآن نفسه، يختلط في سلوكه (الذي يتكون من ردود أفعاله على المثيرات الخارجية والداخلية) ما يصدر منها عن طبيعته البيولوجية، وما يصدر منها عن وضعه الاجتماعي، اختلاطاً قوياً يصعب معه التمييز بينهما. وتعود صعوبة التمييز إلى أن المؤثرات الفيزيوبيولوجية تثير لدى الإنسان في الأغلب ما تثيره المؤثرات السيكولوجية الاجتماعية من سلوكات «مما يجعلنا نتساءل مع لوك عما إذا كان خوف الطفل من الظلام يفسر بوصفه تجلياً لطبيعته الحيوانية أو بوصفه نتاجاً لخرافات مربيته»(٦٨).

لقد حاول العلماء أن يميزوا في الإنسان بين ما هو طبيعي بيولوجي وما هو ثقافي اجتماعي، متوسلين ذلك بمقارنة سلوكه بسلوك الطفل، وبسلوك ما عرف في بعض الأدبيات الفلسفية والأتنوغرافية منذ القرن الثامن عشر إلى غاية بداية القرن العشرين بظاهرة الأطفال المتوحشين أو الأطفال الذئاب من جهة، ومقارنته بسلوك الحيوانات بما فيها القردة العليا من جهة أخرى، غير أن تلك المحاولات كانت تنتهي في كل مرة إلى إثبات أن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي لا يملك حالة طبيعية ما قبل ثقافية يمكنه الرجوع إليها. إن الإنسان منذ أن وجد كان حيواناً ثقافياً اجتماعياً، ولا يمكن أن يكون غير ذلك.

بيد أن هذه المقارنة إذا لم تمكن من الرجوع بالإنسان إلى حاله الطبيعية التي بالقياس عليها يتم تحديد الحد الفاصل والنهائي في سلوكه بين ما هو ثقافي اجتماعي مكتسب من الخارج، أي من وضعه في الجماعة، وبين ما هو

---

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٨٠.
(٦٨) المصدر نفسه، ص ٨٣.

طبيعي غريزي موروث بيولوجياً، فإنها مكنت الباحثين من تمييز الفرق بين عالم الحيوان وعالم الإنسان، ذلك الفرق الذي يبدو في انعدام النموذج الثقافي الكوني (اللغة ومنظومة القيم الجمالية والخلقية والدينية والأدوات) في السلوك الحيواني، ووجوده الموازن في السلوك الإنساني. فإذا كنا نجد في سلوك الحيوانات العليا بعض المظاهر البدائية للسلوك الإنساني (كتعلم النطق ببعض الحروف من دون أن يكون لها معنى، وكبعض أشكال التضامن، وكاستعمال لبعض الأدوات. . . إلخ، فإن تلك المظاهر تبقى فقيرة وثابتة وأولية بالنسبة إلى ما هو مألوف في عالم الإنسان. والدليل على ذلك افتقار الحياة الجمعية للحيوان إلى (صياغة أي قيمة أو معيار أو قاعدة. هذا ما يبدو في الحياة الجنسية، وما يبدو في أنشطة أخرى ومجالات متنوعة كمجالات العلاقات التراتبية). فكل هذه المجالات لا تخضع لأي قاعدة، ولا لأي معيار صادر عن الحياة الجمعية، ما جعل شتراوس يخلص إلى أن غياب القاعدة، أو إن شئت غياب النموذج الثقافي الكوني من حياة الحيوان الجمعية، وحضوره في حياة الإنسان الاجتماعية، هو ما يشكل الفارق الفاصل بين العالمين: عالم الطبيعة والغريزة والموروث والكوني من جهة، وعالم الثقافة والحياة الاجتماعية المنظمة الخاضعة للقواعد وللمؤسسات من جهة أخرى. ومن ثم فإن «هذا الغياب للقواعد هو المعيار الذي يمكّننا من التمييز بين مسار طبيعي وآخر ثقافي. . . وإن البحث في الطبيعة عن أصل للقواعد المؤسساتية التي تفترض مسبقاً وجود الثقافة والتي لا يمكن إقامتها داخل الجماعة إلا بوجود اللغة، لا يؤدي بنا إلا إلى دائرة مغلقة.

في حال الطبيعة نكون في ميدان الوراثة البيولوجية، وفي حال الثقافة نكون في مجال التقليد الخارجي. ولا يمكن أن نأمل في أن استمرارية مزعومة في ما بينهما ستجلو لنا نقط التعارض في ما بينهما. إننا نتعرف في حضور أو غياب القاعدة في السلوكات المجردة من التحديدات الغريزية إلى المعيار الأكثر صلاحية للمواقف الاجتماعية.

وبالمثل، فإنه من السهل أن نتعرف في الكوني إلى معيار الطبيعة. فحيثما تجلت القاعدة نعلم علم اليقين أننا نوجد في مستوى الثقافة. ذلك أن ما هو ثابت لدى البشر، يفلت بالضرورة من مجال العادات والتقنيات والمؤسسات التي بها تتميز جماعاتهم وتتعارض.

إذن، لنسلّم بأن ما هو كوني لدى الإنسان يتعلق بنظام الطبيعة ويتميز

بالتلقائية، وكل ما يمكن الرجوع به إلى قاعدة معينة ينتمي إلى الثقافة ويتميز بسمات النسبي والخاص[٦٩].

هكذا أصبح بالإمكان تمييز الطبيعي عن الثقافي في سلوك الإنسان، كما أصبح بالإمكان رسم حد فاصل بين الكون الطبيعي والكون الثقافي. غير أن قاعدة تحريم زنى المحارم التي لوحظت في كل المجتمعات البشرية، ظاهرة تشذ عن هذا المعيار التصنيفي، لأنها تجمع بين خاصيتي «الطبيعي» و«الثقافي» معاً: فهي ترتكز على الحياة الجنسية لبني البشر بكل اندفاعاتها وطاقاتها الغريزية، ولذلك كانت تنتمي إلى ما هو طبيعي وبيولوجي ووراثي وثابت وكوني، ثم إنها في الآن نفسه تخضع لإكراهات قواعد الحياة الاجتماعية وتنضبط لقيمها ومعاييرها. ولذلك كانت تنتمي إلى ما هو ثقافي ومكتسب ومتراكم ومتغير ونسبي.

يبدو تحريم زنى المحارم في تفكير الناس على قدر كبير من الالتباس والغموض مكتسياً ـ بسببهما ـ طابعاً قدسياً. ويعود التباسه إلى خاصيته المزدوجة: فهو قاعدة اجتماعية (ولا يمكن أن يكون ـ بوصفه قاعدة ـ إلا اجتماعياً)، وهو ذو أصل ما قبل اجتماعي لأنه يحيل إلى الغريزة الجنسية وما يترتب عنها من نشاط جنسي معبر عن الطبيعة الحيوانية للإنسان وعن رغباته التي لا تأبه ـ في سبيل سعيها إلى الإشباع ـ بأهداف المجتمع ومواضعاته.

بيد أنه يجب أن ننتبه إلى أن النشاط الجنسي للإنسان على الرغم من كونه نشاطاً من طبيعة بيولوجية كونية ملازمة للإنسان من حيث هو كائن حيواني طبيعي، فإنه مع ذلك يُعدّ في نظر شتراوس تدشيناً للحياة الاجتماعية ما دامت الغريزة الجنسية تنفرد من بين كافة الغرائز الأخرى بحاجتها إلى إثارة الآخر وتحفيزه.

إن الحياة الجنسية لا تتم مثلها في ذلك مثل اللغة ـ مع اتخاذ التحفظات اللازمة طبعاً ـ إلا باعتبارها تفاعلاً بين اثنين على الأقل. لا يعني هذا أن الحياة الجنسية هي نقطة المرور من نظام الطبيعة إلى نظام الثقافة، بل يعني فقط إنها النقطة التي كان من الضروري أن يتم على أساسها التمفصل والانتقال من نظام الطبيعة إلى نظام الثقافة.

أما المرور والانتقال ذاته، فقد تم عندما اهتدت الجماعات البشرية إلى

---

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٠.

تقعيد الحياة الجنسية بإخضاعها لقاعدة تحريم زنى المحارم، تقعيداً يمكّنها من توفير قيم تتجسد في النساء اللواتي طالهن التحريم، فأصبحن بذلك لا يصلحن للاستهلاك داخل جماعتهن، بل داخل جماعات أخرى تتلقاهن على شكل عطايا أو هبات أو هدايا.

هكذا أصبحت النساء موضوعاً لتبادل متواتر بين جماعات بشرية مختلفة، تتقصد منه عقد عرى التحالف والمصاهرة والتعاون قصد الاستقواء بها عند الحاجة في مجابهة عدوان الأعداء المحتملين، أو مواجهة مفعول الندرة الاقتصادية، أو الاثنين معاً. وهذا يعني أن الجماعات المختلفة، وهي تقترب من بعضها، يصبح تماسها مدعاة لخوفها من عدوان محتمل يشنه بعضها على البعض الآخر، لا تجد من وسيلة لتدفع بها خطر الحرب، وتعقد بها أسباب السلم والأمن، وتضمن بها ما يمكّنها من إعادة إنتاج ذاتها اجتماعياً في المكان والزمان، إلا هذا النوع من التبادل.

إذن، يتوقف استمرار وجود الجماعات البشرية، على استمرار وجود تبادل مختلف الخيرات والقيم في ما بينها، وفي مقدمة تلك الخيرات والقيم: النساء. غير أن شرط إمكان ذلك التبادل، يتجلى **أولاً** في تحريم زنى المحارم، **وثانياً** في الزواج الخارجي. ولا يختلف تحريم زنى المحارم من حيث الجوهر عن الزواج الخارجي، فكلاهما يشكل في الفضاء الاجتماعي قاعدة للتبادل. وهما معاً يفترضان انقسام الجماعات إلى قسمين متقابلين يجري تبادل النساء بينهما على شكل زواج خارجي.

إذن، ليس هذا الانقسام الثنائي في نظر شتراوس إلا تعبيراً في الفضاء الاجتماعي عن نمط الزواج الخارجي الذي يبدو في شكل تبادل لفائض النساء الحاصل في كل نصف، مقابل الفائض المماثل له، الحاصل في النصف الآخر. ولم يكن لهذا الفائض من النساء أن يحصل، وأن يشكل موضوعاً للتبادل، لو لم تظهر في الجماعة البشرية قاعدة تحريم زنى المحارم. تلك القاعدة التي ألزمت كل ذكر من أفراد الجماعة أن يتنازل عن أخته أو ابنته لتكون زوجة لفرد آخر، تنازلاً يمنحه الحق في المطالبة بدوره بأخت وابنة هذا الفرد الآخر. فكل تنازل يفتح الباب مشرّعاً أمام المطالبة، وأما التحريم فيعادل الإلزام[(٧٠)]. وعندما يتنازل امرىء عن ابنته أو أخته ليعطيها لغيره، فإنه ـ في

---

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٦٠.

مقابل ذلك ـ يتوقع على وجه اليقين وجود امرئ آخر، في مكان ما، مستعد تماماً للتنازل بدوره عن ابنته أو أخته لصالحه. ومن ثم، فإن تحريم زنى المحارم، لا يمنع ويحرم ويحظر إلا ليعطي ويهدي ويهب: فالمرأة التي يحظرها المرء على نفسه، ويحظرها عليه الآخرون، يتعين عليه أن يعطيها لآخر يأخذها منه على سبيل الزواج، على نحو يجد معه هذا الآخر نفسه ملزماً وفق القاعدة ذاتها على أن يعامله بالمثل: «ففي الوقت الذي أمنع فيه نفسي من استعمال امرأة، ما يجعلها في متناول رجل آخر، يوجد في مكان ما رجل يتخلى عن امرأة فتصبح بذلك متاحة لي، وفي متناولي. لا يستنفذ محتوى التحريم ذاته في المنع: إذ لم يتأسس هذا الأخير إلا لضمان وإقامة تبادل، سواء كان ذلك بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، بواسطة أو من دونها»[71].

وإذا كان تحريم المحارم يتضمن الإكراه على العطاء والهبة، وإذا كانت الهبة دعوة إلى إرجاعها بالمثل أو بما يفوقها، مؤسسة بذلك علاقات التبادل بين الناس على شكل أخذ وعطاء تشكل النساء مادته وموضوعه، فإن قواعد الزواج ليست إلا أنساق تبادل بمقتضاها يتم تداول النساء بين الجماعات المختلفة التي تعتبر النساء أنفس خيراتها على وجه الاطلاق، كما يتم بمقتضاها قيام بنيات قرابة تصهر الجماعات وتنعقد بها أواصر التحالف والتضامن في ما بينها. هذا مع العلم أن الرجال هم الذين عليهم أن يتبادلوا النساء لا العكس. وهذا يعني أن التبادل والتواصل لا يتم هنا بين الرجال والنساء، بل يتم بين الرجال بعضهم ببعض بواسطة النساء.

ينطلق شتراوس إذن في تحليله لبنية القرابة من المقارنة بين قواعد الزواج وأنساق القرابة المتداولة في مجتمعات عديدة، معتمداً في ذلك على أسس ثلاثة هي: تحريم الزواج بالمحارم/ ومبدأ المعاملة بالمثل/ والزواج تبادل. ومن خلال تحليل عدد من الأمثلة المنتقاة من مجتمعات مختلفة (تقع في آسيا كالهند وأستراليا كما تقع في أمريكا وأفريقيا) ميّز شتراوس بين نوعين من البنيات القرابية، مسمياً **الأولى** بالبنيات الأولية للقرابة (وهي بنيات المجتمعات البدائية)، بينما أسمى **الثانية** بالبنيات المركبة أو المعقدة للقرابة (وهي تنتشر بصفة خاصة في المجتمعات الصناعية المعاصرة ولا تقتصر عليها ما دامت توجد أيضاً في بعض المجتمعات التقليدية في أفريقيا). والفرق بينهما

---

(71) المصدر نفسه، ص ٦٠.

هو ما يوضحه شتراوس قائلاً: «إننا نعني بالبنيات الأولية للقرابة الأنساق التي تسمح لنا منظومة التسمية فيها من أن نحدد مباشرة دائرة الأقارب، ودائرة الحلفاء، أي الأنساق التي تفرض الزواج ببعض نماذج الأقارب، أو بعبارة أخرى الأنساق التي تنظر إلى أعضاء الجماعة على أنهم أقارب، وتميز داخل هؤلاء الأقارب بين صنفين: شركاء ممكنين وشركاء محرمين. ونحتفظ باسم البنيات المركبة للأنساق التي تقتصر على تحديد دائرة الأقارب، متخلية عن تحديد الشريك لآليات أخرى: اقتصادية أو سيكولوجية»[٧٢].

وهذا يعني أن اختيار الشريك في البنيات الأولية للقرابة خاضع لتعليمات وتفضيلات مسبقة تجعله مقتصراً على نماذج من القربى ومن الجماعات دون نماذج أخرى. أما في البنيات القرابية المعقدة فإن اختيار الشريك تتحكم فيه الأولويات والمنافع الاقتصادية والسيكولوجية، متقيداً مع ذلك بمحرمات المجتمع.

يميز شتراوس داخل المجتمع بين نوعين من أشكال تبادل الزوجات هما: التبادل الضيق/والتبادل المعمم. أما التبادل الضيق فهو الذي يعبّر عن الأنساق القرابية التي يجري فيها الزواج بين جماعتين اثنتين، حيث إن كل جماعة لا تتزوج إلا من الجماعة الأخرى بصورة متبادلة وإلزامية. وهذا يعني أن كل جماعة منهما تأخذ وتعطي للجماعة الأخرى نظير ما تعطيه وتأخذه منها. ويُعد تبادل الأخوات بين العائلات أبسط أشكال هذا التبادل الضيق الذي عندما يتكرر ويدوم يفضي إلى ما يسميه شتراوس بقاعدة الزواج بين أبناء الأعمام أو الأخوال بالتقاطع الثنائي (Le Mariage des cousins croisés bilatéraux). ويوجد هذا التبادل الضيق ـ الذي يعتبره شتراوس بمثابة «صيغة أولية لمبدأ التبادل ـ في كل مكان من العالم. ويصوغ شتراوس هذا النموذج الزواجي صياغة رمزية رياضية على النحو التالي:

امرأة}

رجل}　　　علاقة قرابة دموية (أخوة)　　　علاقة زواج

وفي هذا النموذج من زواج أبناء العم (أو الخال) بالتقاطع الثنائي، تتبادل

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٩.

الجماعتان A وB النساء على أساس المبادلة بالمثل بصورة مباشرة، وعلى مستوى كل جيل من أجيالهما المتتالية. ويتولى هذا النموذج الزواجي مهمة المحافظة على توازن الجماعتين اللتين تضمنان لنفسهما به فرص التحالف. وقد أولى شتراوس أهمية خاصة دراسة الزواج بين أبناء العم (أو الخال) بالتقاطع بعد أن لاحظ أن عدداً من المجتمعات البدائية تحرّم الزواج بين أبناء العم أو الخال بالتوازي، أي أولئك الذين ينحدرون من أخوين أو أختين (فالعم هنا قريب موازٍ لابن أخيه، والخالة قريبة موازية لابن أختها)، بينما تبيح الزواج بين أبناء العم أو الخال بالتقاطع، أي أولئك الذين ينحدرون من أخ أو أخت (كما هو واضح في حال أبناء العمة وأبناء الخال، فكل منهما مفصول عن الباقي إما بأب وعمة، وإما بأم وخال).

ويقيم هذا النموذج الزواجي تنظيماً ثنائياً للمجتمع بواسطة توزيع أعضاء هذا الأخير إلى جماعتين متقابلتين تتبادلان مباشرة أخواتهما وبناتهما. غير أن هذا التنظيم لم تخطط له الجماعتان تخطيطاً واعياً، فهو نتاج لاشعوري لهما وإن كانتا معاً تعيان أنهما تتبادلان الأخوات والبنات كما لو كنّ قيماً مهداة بما تتضمنه الهدية من إلزام بالعطاء وبالرد بالمثل أيضاً.

وأما التبادل المعمم فيوجد في المجتمعات التي يمكن فيها لجماعة A أن تأخذ نساء على سبيل الزواج من جماعة B غير أنه يتحتم عليها أن تعطي نساءها على سبيل الزواج إلى C (لا إلى B). وقد يبدو لأول وهلة أن المبادلة بالمثل غير موجودة في هذا النموذج، بيد أن الواقع خلاف ذلك ما دامت C تعطي نساءها لـ D وهذه لـ N إلى أن تعطي N بدورها نساءها إلى الجماعة B. ويتميز هذا النموذج بإلزام الشاب أن يتزوج من ابنة خاله ما يجعل الزواج فيه زواجاً من جهة الأم (Mariage avec la cousine croisée matrilatérale)، كما يتميز بوجود أكثر من شريك، وبخضوع التبادل فيه لدورة مفتوحة طويلة الأمد، حيث يحل تبادل النساء على الأمد الطويل محل تبادلهن على الأمد القصير الذي تتميز به الدورة الضيقة المغلقة. وينتشر التبادل المعمم في رقعة تمتد من آسيا الجنوبية الشرقية إلى سيبيريا، وتخضع أنظمة الزواج فيه كما قلنا بتفضيل بل وبوجوب الزواج من ابنة الخال.

وقد بنى شتراوس منطقياً نموذجاً زواجياً آخر يخضع لقاعدة تفضيل الزواج من ابنة العم (Mariage avec la cousine croisée patrilatérale). وإن كانت هذه القاعدة لا توجد خالصة في أي بلد من بلدان العالم. ويخضع التبادل في

هذا النموذج لدورة قصيرة تتلقى فيها الجماعات على مستوى جيل الأبناء نظير ما وهبته من نساء على مستوى جيل الآباء.

وبهذه الكيفية، أرجع شتراوس الكثرة المتنوعة من أنظمة الزواج التي اعتاد الإتنوغرافيون دراستها في عدد من المجتمعات إلى عدد قليل من البنيات الأولية التي حصرها في ثلاثة نماذج هي: الزواج الثنائي/ الزواج بابنة الخال/ والزواج بابنة العم. وإذا أمعنّا النظر في هذه البنيات سنلقى أنها بنيات قرابية لأن قواعدها تتعلق بأنواع من الأقارب، وأن تلك القواعد ليست إلا قواعد للتبادل والتواصل بين الجماعات المختلفة، ذلك التبادل الذي تشكل النساء مادته وموضوعه. ثم إن ذلك كله يشكّل المبادئ الأساسية التي يقوم عليها التنظيم الاجتماعي للمجتمعات البشرية ما دامت هي التي تتحكم لا في تشكّل الجماعات الاجتماعية فقط، بل في إعادة إنتاجها أيضًا[(٧٣)].

ولعل هذا ماعبّر عنه شتراوس بقوله: «تشكّل أنساق القرابة وقواعد الزواج والنسب كلاً متناسقاً تكمن وظيفته في ضمان بقاء الجماعات الاجتماعية بواسطة تشابك علاقات قربى الدم بالعلاقات القائمة على أساس التحالف، تشابكاً أشبه ما يكون بذلك الذي يحدث في النسيج»[(٧٤)].

وعلى هذا الأساس، «يبدو المجتمع كما لو كان فضاء افتراضياً مكوناً من مواقع مختلفة، لكنها مترابطة، وزّع فيها أفراده توزيعاً أدى بهم إلى أن يكونوا أطرافاً وقسمات متقابلة لا تعيد إنتاج ذاتها في المكان والزمان إلا إذا تواصلت في ما بينها (فرادى وجماعات) تواصلاً لا يجري على مستوى تواصل النساء فحسب، بل يتعداه إلى مستويات أخرى كتواصل الأموال والخيرات، وتواصل الآثار الأدبية والفنية. بل إن قواعد الزواج والقرابة ـ بحسب شتراوس ـ تنتج تواصلاً رابعاً هو تواصل المورثات بين الطبائع الوراثية»[(٧٥)].

وهذا يعني من جهة، أن الثقافة لا تقوم ولا تقتصر ـ فقط ـ على أساس شكل من أشكال التواصل الذي ينتمي إليها دون غيره (كاللسان وما ينجم عنه من أنماط الخطاب)، بل إنها تتعداه لتقوم على أساس قواعد كل ألعاب

---

(٧٣) مجلة العلوم الإنسانية، العدد ٥٤ ([١٩٩٦])، ص ٣٨ ـ ٣٩.

(٧٤) قارن ترجمتنا لهذا النص مع ترجمة مصطفى صالح في: ليفي ـ شتراوس، **الأنتروبولوجيا البنيوية**، ص ٣٦٤.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٣٤٨ ـ ٣٤٩.

التواصل الاجتماعي سواء تلك التي تجري على صعيد الطبيعة أو تلك التي تجري على صعيد الثقافة. كما يعني من جهة أخرى، أن كل تواصل من تلك الأنماط الثلاثة أو الأربعة، يشكل نظاماً تحدد قواعده توزيع الأفراد إلى جماعات وزمر في الفضاء الاجتماعي: يتوزع الأفراد وفق قواعد نظام القرابة إلى أقرباء وأصهار وعائلات وأسر وعشائر وأمم وقبائل وشعوب؛ ويتوزعون وفق قواعد نظام تبادل الخيرات الاقتصادية إلى عاطين وآخذين، بائعين ومشترين، منتجين ومستهلكين، أرباب خيرات وزبائن؛ ويتوزعون وفق قواعد نظام الخطاب إلى مبدعين ومتلقين، متكلمين وسامعين (على مستوى لغة الكلام، وعلى مستوى لغة السلطة والحكم في الآن نفسه). ويتناسب مع كل نظام بنية لا تنكشف أسرارها إلا من خلال نماذج نظرية تصوغها العلوم المتخصصة في دراسة هذه الأنظمة الاجتماعية التواصلية: الأنثروبولوجيا/ علم الاقتصاد/ اللسانيات.

ولما كان توزيع أفراد المجتمع في هذه الأنظمة يفترض مسبقاً مبدأ الثنائية، ولما كان هذا المبدأ يحيلنا على الدماغ وقدرته على التمثل الرمزي، فإن هذه الأنظمة المتباينة تكون مترابطة وذات علاقات ببعضها البعض من جهة، ورمزية دالة من جهة أخرى، ما دامت كلها تفترض من حيث وجودها ذاته، وجود «مشترك» بين الناس جميعاً، أفراداً وجماعات، هو العقل البشري أو القدرة على التمثل الرمزي أو اللاشعور البنيوي. وهذا يعني أن المجتمع يكون نظاماً للأنظمة، يجد وحدته في تطابق قواعد انتظامه بقواعد العقل البشري ذاته وفي مركزها مبدأ التقابل الثنائي.

ولما كان المجتمع نظاماً للأنظمة، فإن بنيته لا يمكن دراستها مباشرة، بل من خلال دراسة بنيات مختلف مستوياته وعلى رأسها المستويات الثلاثة أو الأربعة المذكورة آنفاً.

ويمكن القول إن أهمية كتاب: البنيات الأولية للقرابة لا تعود فقط إلى كشوفاته العلمية في المجالين الأتنوغرافي والسوسيولوجي العام، ولا إلى إلهامه لبحوث مونوغرافية حاولت توسيع ميدان دراساته والتأكد من صحة خلاصاته واستنتاجاته، ولا إلى الانتقادات التي وُجّهت له من طرف علماء وفلاسفة بارزين مثل جان بول سارتر (Jean-Paul Sartre) (١٩٠٥ ـ ١٩٨٠)، وجورج غورفيتش (Georges Gurvitch) (١٨٩٤ ـ ١٩٦٥)، وبول ريكور (Paul Ricœur) (١٩١٣ ـ ٢٠٠٥)، بل تعود أيضاً إلى قيمته المنهجية. ففي تحليلاته الدقيقة لبنيات

القرابة المختلفة يقف القارئ أمام تطبيق خلّاق للمنهج البنيوي على النحو الذي تصوره كلود ليفي ـ شتراوس وتلامذته الذين منهم جميعاً تشكّل ما أسميناه بالاتجاه البنيوي الصوري.

هكذا تجد النساء أنفسهن ـ بين العطاء والأخذ المتبادلين ـ يتحولن بقدرة كيمياء سحرية اجتماعية، إلى شكل من أشكال الخدمات التي تتبادلها الجماعات والقبائل والقرى والقسمات والأنصاف في ما بينها درءاً للحرب والعدوان، وسعياً إلى عقد عرى السلم والتعاون.

ومن ثم، كان الزواج في كل أرجاء العالم مرتبطاً بالهدايا والخدمات المختلفة، ومناسبة لتبادلها، بل إن النساء ذاتهن لا يشكّلن فيه، إلا هدايا مفضلة، أو إن شئت: إنهن يشكّلن أثمن تلك الهدايا التي تؤخذ وتعطى، تتداول وتتبادل. فلا غرو أن نجد في اللغة (واللغة مرة أخرى نتاج لثقافة المجتمعات، وانعكاس لها، ومكون من مكوناتها، وشرط لوجودها) تعابير كطلب (أو خطبة) شابة للزواج (Demander une jeune fille en mariage)، و«أعطى» أب الشابة المخطوبة ابنته على سبيل الزواج «Le Père de la fiancée «donnait» sa fille en mariage»: وما زلنا نقول في اللغة الإنكليزية «To give up the bride». ونقول في حق العشيقة إنها تعطي ذاتها Elle se donne. ولا يزال لفظ «Gift» في اللغات الألمانية يمتلك معنيين: معنى الهدية ومعنى الخطوبة.

وبالمثل، نجد في اللغة العربية لفظ الصدقة دالاً في الآن نفسه على ما يوهب للمساكين والمحتاجين، وعلى الصداق (ثمن الخطبة)، وعلى العدل (الإحسان) والزكاة. ومن دون شك، فإن التماثل في هذه الحالة الأخيرة، يمكن تفسيره بعادة شراء الزوجات (الإماء). بيد أن الزواج بالشراء مؤسسة خاصة بشكلها فقط، أما في الواقع، فإنه ليس إلا ضرباً من هذا النظام الأساسي الذي حلله موس، والذي بموجبه يتم تداول الحقوق والخيرات والأشخاص داخل الجماعة، سواء تعلق الأمر بالمجتمعات البدائية أو جزئياً بمجتمعاتنا المعاصرة، تبعاً لآليات إسداء الخدمات وردها[٧٦].

هكذا يكون الزواج، مثله في ذلك مثل تبادل الهدايا (إذ إن الأول ليس إلا حالة خاصة من أحوال الثاني)، واقعة اجتماعية تواصلية كلية، تنعقد بها

---

(٧٦) Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, p. 74.

وتنسج في إطارها مختلف العلاقات القانونية والجنسية والسياسية والدينية والاجتماعية بين بني البشر، مصنفة إياهم في أنظمة اجتماعية ثنائية. فليس الزواج والهدية والتنظيم الثنائي للبشر إلا تجليات وحالات ومظاهر لهذا المبدأ الأولي والكلي للاجتماع البشري،وهو مبدأ التبادلية (La Réciprocité). الذي تؤسسه قاعدة تحريم المحارم.

لا يتردد شتراوس في إسناد الفضل إلى أصحابه عندما يذكرنا بأن مبدأ التبادلية، وهو ترجمة ـ في نظره ـ للمبدأ الثنائي التقابلي المحايث للفكر البدائي، بل وللفكر البشري إجمالاً، يعود الفضل في اكتشافه إلى مارسيل موس عندما برهن في كتابه الشهير **محاولة في الهدية** *(Essai sur le don)*، بكفاءة علمية أثارت إعجاب شتراوس الذي لم يتردد في اعتباره أحد المبشرين بميلاد طريقة جديدة في التحليل الاجتماعي هي التي عرفت في ما بعد بالتحليل البنيوي، على أن الجماعات البدائية تختلف عن المجتمعات الحديثة في أن المساحة التي يحتلها، في فضائها الاجتماعي، تبادل القيم والخيرات على شكل هدايا لا تتوخى تحقيق الربح الاقتصادي أساساً، أكثر اتساعاً بكثير من المساحة التي يحتلها التبادل الاقتصادي على شكل مقايضات وتبادل للسلع، وهو التبادل المتجه أساساً إلى تحقيق أقصى ربح اقتصادي ممكن.

وبعبارة أخرى فإن موس ـ أثناء دراسته للبوتلاتش ـ برهن على أنه إذا كان تبادل الهدايا ـ كشكل من أشكال تداول الخيرات بين مكونات المجتمع ـ لا يشغل إلا موقعاً هامشياً في المجتمعات الحديثة التي يهيمن عليها شكل التبادل الاقتصادي المتجه نحو تحقيق الربح المادي، فإن ذلك التبادل يحتل ـ على العكس من ذلك ـ موقعاً مركزياً في المجتمعات البدائية متخذاً فيها طابع الواقعة الاجتماعية الكلية الدالة، التي لا ينحصر مدلولها في المدلول الاقتصادي بل يتعداه ليشمل في الآن نفسه المدلول الاجتماعي والديني والأخلاقي والسحري والديني والعاطفي والقانوني. فعادة ما لا تخلو أي مناسبة اجتماعية تتيحها أحداث الحياة الاجتماعية في هذه المجتمعات (كالحمل والولادة والمرض والموت والخطوبة والزواج والطقوس الدينية والسحرية ومراسيم تنصيب الحكام وعقد عقود السلم ودفع الديات والمغارم)، من توزيع للخيرات المتاحة في تلك المجتمعات على شكل هدايا.

ولا يتميز تبادل الهدايا بغياب الطابع المنفعي المصلحي المباشر فحسب، ولا بطابع الكلية والرمزية وكفى، بل يتميز علاوة على ذلك كله بطابع الإلزام

والقسر (شأنه في ذلك شأن كل الظواهر والمؤسسات والوقائع والقواعد الاجتماعية). ففي تبادل الهدايا يتوزع الناس إلى واهبين وآخذين، مرسلين ومستقبلين، باثّين ومتلقين، بالتناوب، على نحو يكون كل طرف في هذه الثنائية يعلم (من خلال تنشئته الاجتماعية) أنه ما إن يتلقى هدية من الطرف المقابل له، حتى يصبح واجباً عليه أن يردها بالمثل وبأحسن منها، وإلا فقد ماء وجهه وقيمته وشرفه داخل جماعته. ولا عبرة بزمن الرد، فقد يكون رد الهدية فورياً، وقد ينصرم زمن قد يطول أو يقصر بين وقت أخذ الهدية ووقت إرجاعها بهدية مضادة يتعين في الأغلب أن تكون أكثر من سابقتها قيمة، ما يجعل الفضاء الاجتماعي ساحة لتنافس واسع، وأحياناً عنيف جداً، بين فاعلين اجتماعيين كل منهم يريد أن يبدو في نظر الآخرين، وأن يحوز على اعترافهم، بأنه الواهب الأكبر الذي تعلو أياديه على أيادي الآخرين. ومن ثم كان تبادل الهبات والهدايا تبادلاً لخطابات رمزية دالة، تبادلاً لرسائل، قبل أن يكون تبادلاً لخيرات وخدمات مادية اقتصادية نفعية .

إذا كان المعطي يقول بواسطة هديته للآخر المعطى له إنه يحبه أو يتحالف أو يتضامن معه، ويلتمس التقرب الاجتماعي منه، وقد يقول له أيضاً بذلك إنه أقوى منه وأحسن وأجدر (بدليل قدرته التي لا تضاهى في البذل والعطاء إلى حد تبديد ثروته بلا حساب وبلا هدف إلا استعراض القوة والجاه والكرم)، وإن مكانته في الفضاء الاجتماعي يجب أن تكون لذلك أعلى من مكانته، وإن لا خيار له إلا أن يكون تابعاً موالياً خاضعاً له، فإن الآخر المعطى له يتقبل الهدية وهو يدرك ما تشكّله من رهانات اجتماعية: رهانات تقريب المسافة الاجتماعية بين طرفي العلاقة التبادلية، ورهانات تبعيدها وتوسيعها أيضاً على نحو يضمن لأحد طرفي تلك العلاقة ما يكفي من السلطة على الطرف الآخر. وفي كلتا الحالين، يعي الآخر المعطى له وعياً تاماً بأنه لا خيار له أمام المعطي الواهب إلا أن يقبل هداياه وعطاياه، لأن رفضها يعني بكل بساطة إعلاناً للكراهية والحرب، ورفضاً لكل إمكانية للتحالف والتعاون والسلم.

ولذلك ما إن يقبل الآخر الهدية من الواهب، حتى يحس بالمديونية تجاهه، إحساساً يضطره إلى الاعتراف بالفضل، وإظهار نوع من الامتنان مشوب بقدر ما من التبعية له. ولا يتحرر الآخر من إسار الإحساس بالمديونية، وما يستتبعه من واجب التبعية، إلا متى تمكن من الرد على الهدية بهدية مضادة أحسن منها وأجود وأعلاها قيمة. إذ في قيمتها تتجسد قيمته

ومكانته داخل مجتمعه، بين أضرابه وأقرانه الذين يبدون في إطار هذا النسق البنيوي من العلاقات الإلزامية الدالة، علاقات العطاء والأخذ، طوراً في هيئة الواهبين المعطين، وطوراً آخر في هيئة الآخذين المعطى لهم.

وهذا يعني أن الخيرات المتبادلة ـ في المجتمعات البدائية، والتقليدية على وجه العموم ـ تتضمن شيئاً آخر، يختلف عن منفعتها الاقتصادية، أي عما يجعلها ذات قيمة في نظر مالكيها ومن يتاجر فيها ومن يستهلكها. وهذا الشيء الآخر المضاف إلى قيمتها المادية الاقتصادية، يكمن في وظيفتها التواصلية والرمزية، باعتبارها وسائل نقل للمدلولات والمعاني بين الأفراد والجماعات، سواء تعلقت تلك المعاني بالسلطة والحكم أو العاطفة أو الموقع الاجتماعي.

ومن هذه الزاوية تبدو أنماط التبادل في شكل لعبة أشبه ما تكون بلعبة الشطرنج، تتركب من نقلات واعية وغير واعية، ولا يتوخى منها الفاعلون المنخرطون في دوامة الأخذ والرد، إلا تحقيق الطمأنينة والمحافظة على الوجود وإثبات الموقع والمكانة في هذا الكون الاجتماعي، وذلك بالانخراط في لعبة التحالفات، لمواجهة الأخطار التي قد تترتب على الاعتداءات الممكنة[٧٧].

ومن ثم لم تكن الهدايا في نظر شتراوس، كما لم تكن النساء، والأصوات والألوان في الأمثلة السابقة، مجرد عناصر مادية تنتمي إلى عالم الطبيعة، ويتكون منها الكون الطبيعي ـ المادي للإنسان، بل إنها علاوة على ذلك عناصر وكائنات دالة، تنتظم فيها الجماعات البشرية، ويتحقق بها ضمان إعادة إنتاج ذاتها في المكان والزمان. إنها رموز وعلامات تنتمي إلى عالم الثقافة، ويتكون منها الكون الثقافي الرمزي للإنسان. وهي مثلها في ذلك مثل الطواطم من نبات وجماد وحيوان، تشترك معها جميعاً في كونها أشياء تتحول بفعل قوة العقل الرمزية ـ في خضم المبادلات الاجتماعية ـ إلى أشياء تصلح لأن يفكر بها ذلك العقل، ولأن يمرر بها رسائله في شبكة العلاقات والتفاعلات والمبادلات بين بني البشر. فحين يقوم أحد الأفراد بفعل ما بوصفه فرداً، ويحدث أثراً في العالم الخارجي ـ كأن يحفر بمعوله حفرة في الأرض ـ لا يكون هذا الفرد معنياً بالترميز، ولكن ما إن يدخل بعض الأفراد الآخرين في المشهد حتى يصبح كل فعل، مهما يكن تافهاً، فعلاً ناقلاً للمعلومات المتعلقة بالفاعل إلى الملاحِظ ـ حيث يتم التعامل مع التفاصيل الملحوظة

---

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٦٣ ـ ٦٤.

وتفسيرها بوصفها علامات، نظراً إلى وجود علاقة بين الفاعل والملاحِظ. «ومن هذه الزاوية تكون كل الأشياء التي توجد في بيئة إنسانية عبارة عن أشياء صالحة للتفكير بها»(٧٨).

ومن ثم، «لا يتواصل الناس في الحياة الاجتماعية مع بعضهم بعضاً بالكلمات التي ينطقونها وحدها، بل يتواصلون أيضاً بالملابس التي يرتدونها، والطعام الذي يأكلونه، والطريقة التي يقفون بها، والطريقة التي يرتبون بها أثاث الغرفة، وهلمجراً. . .»(٧٩).

فليس الكون الاجتماعي إذن كوناً مادياً وحسب، بل هو في الآن نفسه كون رمزي تواصلي.

هكذا يبدو العقل لدى كلود ليفي ـ شتراوس في صورة بنيات بانية، تتعالى على عقول الذوات الفردية وتؤسسها وتتحين فيها معاً، وتتميز من خصوصية الثقافات وتؤسسها وتتجلى فيها على أنحاء مختلفة متباينة في الآن نفسه. وقد تحدث شتراوس في **البنيات الأولية للقرابة** عن هذه البنيات العقلية أثناء تحليله للتنظيم الثنائي وما يستتبعه من زواج خارجي، وتبادل للنساء، قائم على قاعدة تحريم زنى المحارم، ما أدى إلى أن لا يكون الكون الاجتماعي للبشر كوناً مادياً تؤسسه علاقات القوة فقط، بل كوناً رمزياً تؤسسه علاقات دالة ذات معنى أيضاً.

وقد حصر شتراوس تلك البنيات في ثلاثة أساسية هي:

(١) ضرورة القاعدة بوصفها قاعدة.

(٢) مفهوم التبادلية (La Réciprocité) بوصفها الإطار المباشر الذي يمكّن التقابل والتضاد بين الأنا والآخر من الاندماج والتكامل.

(٣) الخاصية التركيبية للهبة بوصفها ذلك الفعل الذي ينقل قيمة ما، نقلاً طوعياً، من فرد إلى آخر جاعلاً منهما ـ بذلك ـ شريكين، مضيفاً إلى القيمة المنقولة صفة جديدة(٨٠).

بيد أنه إذا اعتبرنا مع شتراوس أن الكون الاجتماعي للبشر ـ مفهوماً على

---

(٧٨) ليتش، كلود ليفي ـ شتراوس: البنيوية ومشروعها الأنتروبولوجي، ص ٦١ ـ ٦٢.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٨٠) Lévi-Strauss, Ibid., pp. 98-99.

هذا النحو ـ كون يتداخل في نسيجه ما هو مادي اقتصادي، بما هو رمزي ذي دلالة ومعنى، فإن ذلك لا يمنعنا من الانتباه إلى أن المجتمعات البشرية، تنقسم من هذه الزاوية إلى:

أ ـ مجتمعات يهيمن فيها الاقتصاد الرمزي (الذي لا يهدف مباشرة إلى الربح المادي) على كل تفاصيل الحياة الاجتماعية، وهذه هي المجتمعات البدائية، والتقليدية ما قبل الرأسمالية.

ب ـ ومجتمعات أخرى يهيمن فيها الاقتصاد الاقتصادي الهادف عن وعي وقصد إلى تحقيق أقصى الأرباح الممكنة، وهذا هو حال المجتمعات الحديثة، الرأسمالية أو الصناعية أو التكنولوجية.

وفي هذه المجتمعات الأخيرة ـ على الرغم من سيادة الاقتصاد الاقتصادي فيها ـ لا زلنا نشاهد حفلات وطقوساً تنظم دورياً، يتم فيها تبادل الهدايا بين الناس، وتحدد قواعد العطاء والرد، وتكون الخيرات التي يتم تبادلها على شكل هدايا ذات قيمة رمزية أساساً: سيكولوجية أو جمالية، كما هو الأمر في الورود والحلوى و«الأشياء الكمالية» التي تكون في العادة موضوعاً للهبات المتبادلة، لا موضوعاً للشراء والبيع والاستهلاك الفردي[٨١]. فليست احتفالات رأس السنة وتبادل هدايا «بابا نويل» الذي يدوم شهراً كاملاً كل سنة، وتبادل بطاقات التهنئة بكل ما يصاحبها من طقوس وتقنيات خلال تلك الاحتفالات، إلا «بوتلاتش» هائلاً تنخرط فيه كافة الطبقات الاجتماعية، من دون أن تكون غايته نفعية من زاوية النظر الاقتصادية. فقد تترتب عليه اختلالات في ميزانيات عدد كبير من الأسر، ما يجعله يبدو بمثابة تبديد جماعي واسع للثروات المادية شبيه بظاهرة المليونير الذي يشعل أمام الملأ سجائره بواسطة الأوراق البنكية، أو الذي يتهالك على طاولات القمار في الكازينوهات الراقية لا طلباً للمزيد من الاغتناء، بل طلباً لإظهار الجاه، وسعياً إلى الحظوة لدى الناس. ففي هذه الحالات كلها يتحول النقد ـ المهدى أو المضحّى به بهذه الطريقة ـ من مجرد وسيلة لامتلاك الخيرات الاقتصادية، إلى وسيلة للمباهاة واستعراض الجاه والحظوة في الجماعة[٨٢].

وفي هذا السياق ذاته، تندرج ظواهر اجتماعية كتنظيم المأدبات واستقبال

(٨١) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٦٦.

الضيوف في حفلات شاي أو في أمسيات، حيث تعني العبارة: «في المجتمعات الحديثة كما في المجتمعات القديمة، أن الأخذ عطاء». ولا زالت الدعوة إلى العشاء أو الفطور أو الغداء، أو إلى مجرد احتساء قهوة في مقهى، تشكّل في المجتمعات المعاصرة، كما كان الشأن في المجتمعات البدائية والتقليدية، وسيلة لتكريم شخص نود تدشين التواصل معه وتمتين علاقاتنا الاجتماعية به.

إذن فاقتصاد الهبة ـ إن صح التعبير ـ لا زال موجوداً في هوامش من الحياة الاجتماعية المعاصرة، لا تخلو منها مرتبة من المراتب الاجتماعية ولا مؤسسة من المؤسسات.

٥ ـ العقل المكوِّن والعقل المكوَّن

السؤال الذي يُطرح هنا: كيف يتم للعقل في هذا المجتمع أو ذاك، وفي هذه الثقافة أو تلك، الاحتفاظ من داخل فضاء الممكنات المتقابلة المختلفة والمتمايزة (في مختلف حقول حياة الإنسان: الطبيعية منها والثقافية) ببعض الممكنات، أي ببعض أنماط التأليف والتركيب التي تتحقق تجريبياً في شكل ظواهر وأشياء وأحداث ووقائع ملموسة، واستبعاد بعضها الآخر، آخذين بالاعتبار أن ما يحتفظ به في هذه الجماعة البشرية يختلف عما يحتفظ به في جماعات مغايرة؟

يجيب شتراوس في **البنيات الأولية للقرابة** بأن العقل البشري واحد، وما عقل البدائي والمتحضر، والطفل والراشد، إلا وجوهاً ممكنة تحققت تجريبياً من بين ممكنات عديدة يتكون منها العقل البشري، إنها مجرد تحويلات له في المكان والزمان، تتعين وتتحدد وتتميز من بعضها البعض بتمايز أنماط الثقافات. غير أن عقل الطفل يشكل قاسماً مشتركاً، وذخيرة مشتركة، ورصيداً كونياً تشترك فيه كل تلك الثقافات: فإذا كانت القوالب الذهنية التي يفكر من خلالها الراشد، تختلف من مجتمع إلى آخر، ومن عصر إلى عصر، على الرغم من أنها صيغت كلها انطلاقاً من رصيد كوني أغنى من أي رصيد يمتلكه كل مجتمع على حدة، فإن ذلك الرصيد الكوني (أو ما يسميه شتراوس بالمجموع الكلي للإمكانات الثقافية) يظهر إلى الوجود مع ولادة كل طفل. وكل الثقافات والمجتمعات تأخذ من هذا المجموع الكلي للممكنات الثقافية التي تتجلى بوضوح في العقل الطفولي، محتفظة ببعضها ومستغنية عن البعض الآخر. وهذا ما يجعل العقل الطفولي يبدو في شكل جوهر كوني مائع لم

يتخذ بعد شكلاً محدداً، بحيث يصبح التواصل بين الأشكال الافتراضية ـ التي لم تأخذ صورتها النهائية ـ أمراً ممكناً. ويكفي أن نقارن العقل الطفولي الذي لم يخضع لآثار التنشئة الاجتماعية بعد، مع عقل الراشد الذي تشكل وتحددت معالمه من خلال التنشئة الاجتماعية باختيار شكل ممكن دون آخر طبقاً لمتطلبات وإكراهات الجماعة التي ينتمي إليها، حتى نتبين أن عقل الراشد في كل ثقافة إنما هو تجسيد مادي ملموس لإحدى حالات وأشكال العقل الطفولي. وهذا ما يجعلنا نتوهم عندما نقارن طريقة تفكير وسلوك الإنسان في مجتمعات غريبة عن مجتمعاتنا، بطريقة تفكير وسلوك الإنسان الذي يعيش في مجتمعاتنا نحن، بأن الإنسان الراشد (الخاضع للتنشئة الاجتماعية) في المجتمعات الغريبة عنا إنما يفكر ويسلك كما يفكر الطفل في مجتمعاتنا ويسلك. هذا مع العلم أن موقفنا هذا الذي ينبني على الحكم على طرق الآخر في التفكير والفعل بالانحطاط، مقارنة بأساليب التفكير والفعل في ثقافتنا الخاصة، هو نفسه الذي نجده لدى أفراد المجتمعات الأخرى الذين يماثلون بين تفكير الراشد في مجتمعاتنا وأنماط فعله بما ألفوه عند الطفل لديهم.

ومن ثم فإن عقل الطفل في كل المجتمعات والثقافات، يبدو كما لو كان تجسيداً في كل منها لما رفضته من **الممكنات الثقافية الكونية** التي تحققت أنماط منها مادياً في أشكال التفكير والتنظيم لدى غيرها. وهذا ما يجعل من عقل الطفل يشكّل المجموع الكلي للمكنات الثقافية المتاحة للبشرية، ويجعل من كل ثقافة، ومن كل مجتمع، حالة خاصة من ذلك المجموع، وإن شئت مجموعة فرعية مشتقة منه لأنها تتكون من بعض ممكناته دون البعض الآخر. وتؤدي التنشئة الاجتماعية الخاضعة للشروط العينية الخاصة بكل مجتمع، الدور المركزي في أن تختار كل جماعة من **الرصيد الكوني** للإنسانية ممكنات ثقافية دون ممكنات ثقافية أخرى أساساً لتفكيرها وسلوكها وتنظيماتها.

إذن، لا توجد فروق نوعية ـ من حيث الآليات المنطقية ـ بين عقل البدائي والمتحضر، ولا بين عقل العالم والفيلسوف المعاصر، وبين العقل الأسطوري والديني، عقل الساحر ورجل الدين في العصور القديمة، فهي تشكل ـ فرادى وجماعات ـ تحولات للعقل البشري الكوني.

هناك عقل كوني ـ وهو بكل المقاييس عقل مكوِّن ـ عابر للثقافات والمجتمعات، وعقول خاصة (عقول مكوَّنة داخل ثقافة محددة) مشتقة منه، تتكون في إطار الشروط الخاصة بكل مجموعة ثقافية، وتتعدد بتعددها. فهذه

العقول المكوَّنة ليست في نهاية الأمر إلا تجسيداً وتحييناً لبعض قواعد العقل الكوني (أو المكوِّن) في هذه الثقافة دون تلك، وفي هذا المجتمع دون ذاك، وفي هذا العصر دون غيره، وفي هذا الشكل من الخطاب (الأسطوري أو العلمي أو الديني أو الفلسفي) دون سواه. ومن ثم تسقط الحدود الفاصلة بين أشكال الخطاب التي يبلورها العقل للجواب عن القضايا والإشكالات التي تطرحها عليه الأزمنة والعصور وأشكال التجمعات البشرية وأنماط الدول، غير أن تلك الحدود والفواصل لا تسقط من حيث المضمون والتجليات والنتائج والآثار العملية، بل من حيث الآليات المنطقية الثابتة التي يشغلها العقل البشري أثناء نسج تلك الخطابات وإنتاجها. فالخطاب السحري الذي عبّر عن نمط تفكير الإنسان منذ القدم، ليس في نظر شتراوس مجرد بداية وتمهيد وتحضير لانبثاق الخطاب العلمي وسيادته في الأزمنة الحديثة والمعاصرة، بل إنه نظام متكامل مستقل عن نظام الخطاب العلمي. والنظامان معاً متوازيان يشكّلان نمطين معرفيين غير متكافئين من حيث نتائجهما النظرية والعملية، بيد أنهما متكافئان تماماً من حيث العمليات العقلية المعقدة التي يفترضانها ويعتمدان عليها، تلك العمليات التي لا تختلف من أحدهما إلى الآخر من حيث طبيعتها، بل تختلف فقط من حيث الظواهر التي تتخذها موضوعاً لها(٨٣).

فالعقل البرّي لا يقل من حيث القدرة على التجريد وتقطيع العالم تقطيعاً مفاهيمياً عن العقل المتحضر(٨٤)، ولا يقل عنه قدرة على الملاحظة والتصنيف وطلب النظام في الكون والعالم، كما لا يقل عنه قدرة على تمثل العالم تمثلاً حتمياً وسببياً(٨٥). فالفرق بينهما ينبغي عدم طلبه في عملياتهما المنطقية، لأنها العمليات المحايثة لطبيعة العقل البشري الذي لا يعتبر العقل البرّي والعقل المتحضر إلا حالين من أحواله، وتحولين من تحولاته، ونموذجين من نماذجه الممكنة.

فالخطاب الأسطوري السحري الذي يعبّر من خلاله العقل البرّي عن آليات اشتغاله وتصوره لقضاياه، «ما زال ـ إلى عصرنا الرهن ـ يحافظ على أنماط من الملاحظة والتفكير ـ وإن في شكل رواسب ـ كانت وما زالت من دون شك تتلاءم مع نوع ما من الاكتشافات التي تسمح بها الطبيعة انطلاقاً من

(٨٣) Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage* (Paris: Plon, 1999), p. 26.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ١١ ـ ١٣.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ١٤ ـ ٣٠.

تنظيم العالم المحسوس والتنظير له بواسطة حدود المحسوس. وكان يتعين على هذا العلم، علم الملموس والعيني، أن يقتصر - بطبيعته - على نتائج مغايرة لنتائج العلوم الحقة والطبيعية، غير أنه لم يكن يقل عنها علمية، ونتائجه لم تكن أقل واقعية[٨٦]. وإذا كان البعض يعترض قائلاً إن هذا العلم لن تكون نتائجه فاعلة على المستوى العملي التطبيقي، فإنه يجب أن ننبه هذا المعترض إلى أن هذا العلم يستجيب إلى متطلبات فكرية ثقافية قبل حرصه على إشباع حاجيات عملية»[٨٧].

التفكير الأسطوري السحري المحايث للعقل البرّي علم عياني بالواقع، يستخدم (في المجال النظري) على غرار البرّيكولور (في المجال التطبيقي العملي) مجموعة من بقايا العالم المحسوس وعناصره المختلفة لإنشاء عوالم منسجمة من حيث المعاني والدلالات. فهو يبني بنيات دالة كلية انطلاقاً من صور حسية تتعلق بعناصر الطبيعة كما تبدو في الحس. أما العلم المعاصر المعبّر أصدق تعبير عن نمط تفكير العقل العلمي المدجَّن المتحضر، فإنه يتبع مساراً معاكساً تماماً لأنه يبني العناصر والوقائع الحسية، محدداً دلالاتها انطلاقاً من بنيات كلية تعبر عن ذاتها في نماذج نظرية صورية يبنيها العالم الباحث وفق شروط محددة.

«وفي كل الأحوال، ليس الفكر الأسطوري، ولا العقل البرّي، ولا الخطاب الأسطوري السحري، مرحلة طفولية ممهدة للفكر العلمي وللعقل المتحضر وللخطاب العلمي المعاصر على نحو ما دعا إليه بعض أنصار النزعة التطورية، الأورومركزية، من أمثال ليفي برول في مراحل حياته الفكرية الأولى، بل هما نمطان مختلفان متوازيان من نشاط العقل البشري وهو يحاول فهم وتفسير هذا العالم الذي يحيط به ويحتويه، ذرة من ذراته، وعنصراً من عناصره»[٨٨].

وإذا لم يكن العقل البرّي والعقل المتحضر، والتفكير الأسطوري وما ينتجه من خطابات، والتفكير العلمي وما ينتجه من خطابات مغايرة، أكثر من حالتين ممكنتين من مجموع الممكنات التي يتكون منها العقل البشري

---

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٣٠ ـ ٣٦.

الكوني، فإن التفكير في هذا العقل يطرح على بساط البحث إشكالات أخرى تتعلق بالعقل العلمي المعاصر، وعلى رأس تلك الإشكالات نجد السؤال عن ماهية ذلك العقل العلمي: عما إذا كان عقلاً تحليلياً أو عقلاً جدلياً، وعن موقفه من الواقع والإنسان، ومن الذات والآخر، والهوية والاختلاف، والعلاقة والتغير، والزمن والتاريخ.

كان لا بد لشتراوس من أن يبلور جواباً نظرياً واضحاً عن هذا السؤال الذي كان مطروحاً بحدة في فضاء الممكنات الفكرية والعلمية الفرنسي نتيجة الصراع الدائر آنئذ فيه بين التيارين الفكريين الأساسيين: تيار فلسفة الذات من جهة، وتيار فلسفة الموضوع من جهة أخرى.

لا يهمنا إعادة إنتاج الجدال الغني بين شتراوس وسارتر في هذا الصدد، ذلك الجدل الذي حرص شتراوس على إثباته في الفصل الأخير من كتاب **العقل البرّي**، وحسبنا أن نقف عند بعض ملامحه وخلاصاته الأساسية.

يأخذ شتراوس على سارتر كونه يتأرجح بين مفهومين للعقل الجدلي: مرة نجده يضع العقل الجدلي على طرفي نقيض مع العقل التحليلي (تناقض الشيطان مع الإله الطيب)، ومرة نجده يعتبرهما متكاملين لأنهما طريقان مختلفان مؤديان إلى الحقائق ذاتها. وفي كلتا الحالين يمنح سارتر للعقل الجدلي وجوداً منفصلاً مستقلاً عن العقل التحليلي.

أما شتراوس فيرى على العكس من ذلك أن التعارض بين العقلين ليس مطلقاً بل نسبياً، لأنه تعارض يعبّر عن توتر دائم في الفكر أو العقل البشري الكوني، من دون أن يكون ملازماً له من حيث المبدأ. ويستغرب شتراوس من عدم انتباه سارتر إلى نسبية التعارض بين العقلين، أي إلى اعتمادهما المتبادل، على الرغم من كون سارتر يشترك مع شتراوس في انطلاقهما معاً ـ أثناء التفكير في هذه المسألة ـ من أصل فكري واحد يتمثل في: ماركس[٨٩].

ليس العقل الجدلي وفق هذا المنظور شيئاً آخر مخالف للعقل التحليلي، بل إنه العقل التحليلي ذاته وهو يجتهد لملاحقة صيرورة الحياة اجتهاداً يجعله يكيف ذاته باستمرار للقبض على الأوضاع المتجددة باستمرار. ولذلك كان العقل الجدلي في نظر شتراوس عقلاً مكوِّناً و«جسراً يقيمه العقل التحليلي

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٢٩٣.

ويدعمه من دون كلل، متخطياً الهاوية التي لا يدرك ضفتها الأخرى على الرغم من علمه بوجودها مخاطراً بأن يبتعد دوماً»[٩٠]. فهو يدل على «الجهود الدائمة التي يتعين على العقل التحليلي بذلها في سبيل إصلاح ذاته وتشكيلها من جديد إذا كان يطمح إلى اعتبار اللغة والمجتمع والفكر». ولا يقوم التمييز بين العقلين في نظرنا ـ يقول شتراوس ـ إلا على أساس البعد الموقت الذي يفصل بين العقل التحليلي وذكاء الحياة.

وإذا كان سارتر يسمي العقل التحليلي عقلاً كسولاً، فإننا نسمي جدلياً هذا العقل ذاته عندما يكون شجاعاً متوثباً ـ بحكم الجهود التي يبذلها ـ إلى تجاوز ذاته. . . إننا ماديون متعالون (ترانسندنتاليون) (بتعبير سارتر) لأن العقل الجدلي في نظرنا ليس شيئاً مغايراً للعقل التحليلي ـ وعلى هذا قد تنبني الأصالة المطلقة لنظام إنساني ـ بل إنه شيء مضاف، زائد في العقل التحليلي: إنه الشرط المطلوب كيما يجرؤ العقل التحليلي على تحويل الانساني وتذويبه في اللانساني»[٩١].

العقل الجدلي إذاً هو هذا الجهد الساعي إلى القبض على حركة الواقع، وإدراك دفق الحياة في استمراريته المتواصلة اللامتناهية، بيد أن ذلك الجهد لا يبلغ مقاصده إلا إذا تمكن بواسطة العقل التحليلي من تفكيك تلك الحركة، وتحليل ذلك الدفق إلى مستوياتهما الأولية، ومكوناتهما الأساسية، مفصلاً ما كان يبدو في الواقع المعاش والخبرة الشعورية الذاتية متصلاً مستمراً، مصنفاً مكونات ذلك الواقع في أصناف ومقولات وقضايا وأجناس وأنواع، كيما يتمكن من تحديد سمات ومميزات تلك المكونات وتعيين علاقاتها والقيام بإعادة تركيبها وتصنيفها ونمذجتها، أي إعادة بنائها من جديد.

وعلى هذا النحو يتم اكتشاف البنيات الثابتة التي لا تثوي خلف حركة الواقع الأمبريقي وتدفقه المستمر إلا لتؤسسه، وكأن تلك الحركة هي محصلة تتابع تلك البنيات الثابتة في زمان افتراضي تتالى فيه الآنات مثلما يحصل في حال الظواهر السينمائية. وبهذا المعنى لا يكون العقل الجدلي شيئاً آخر غير العقل التحليلي وهو يسير[٩٢]. وبهذا المعنى أيضاً يكون كل عقل جدلياً

---

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٢٩٤.

(٩١) المصدر نفسه، ص ٢٩٤.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٢٩٩.

بالضرورة، ما يجعل تمييز سارتر بين العقلين تمييزاً لا موضوع له.

وإذا كان سارتر الذي أقام فلسفته على أساس الفصل بين وجود الإنسان ووجود العالم المادي فصلاً حاداً بموجبه تفرد الوجود الإنساني بكونه وجوداً سابقاً على الماهية، ووجوداً لذاته، ووجوداً يحكم على الإنسان بأن يكوّن ذاتاً عاقلة لذاتها وللعالم وذاتاً راغبة شعورية، وذاتاً فاعلة تتميز بحرية اختيار ماهيتها كمشروع ينزع دوماً إلى المستقبل، تحققه ببراكسيس(Praxis) يتواصل عبر الزمن. فالإنسان لدى سارتر هو ما يعمله في سيرورة الزمان. ولذلك كان الإنسان كائناً ذاتياً جدلياً وتاريخياً بالضرورة، في مقابل العالم الذي يتميز بكون ماهيته سابقة على وجوده، وبكون وجوده هو وجود لنا، فهو موضوع لتصوراتنا ولرغباتنا وأفعالنا، لا معنى ولا ماهية له في حد ذاته، لأن الإنسان هو الذي يخلع عليه ـ بفضل وعيه ونشاطه العملي الدؤوب ـ المعنى والدلالة، ويكسبه صورته وماهيته. ومن ثم كان وجود العالم الخارجي فضاء لسيادة الضرورة، ولسلطة دياليكتيك تكراري زائف. فهو إذاً فضاء لاتاريخي بامتياز. وإذا ما بدا بمسحة تاريخية ما، فإنه لا يكسبها من ذاته، بل من وعي الإنسان به وفعله فيه. ومن ثم أيضاً، كان وجود الإنسان ـ في مقابل ذلك ـ فضاء لسيادة الحرية والتغير والصيرورة الجدليين. . ولعل هذا ما جعل شتراوس يقول عن سارتر إنه يحدد الإنسان بكونه كائناً جدلياً (دياليكتيكياً)، وبأنه يحدد الدياليكتيك بالتاريخ.

وإن هذا الفصل الذي يقيمه سارتر بين الإنسان والعالم، هو الذي يقوده ـ في نظر شتراوس ـ إلى فصل آخر في الاجتماع الإنساني بين:

ـ **المجتمعات التاريخية** التي ليست في نهاية التحليل إلا الذات وقد اتخذت صبغة سوسيولوجية، أو إن شئت إنها **كوجيطو اجتماعية.**

ـ **والمجتمعات البدائية**، مجتمعات الأغيار المتوحشين، المستغرقة في عالم الضرورة، وذات الوجود التكراري اللاتاريخي المماثل للوجود الطبيعي البيولوجي والغريزي، التي لا تكتسب إنسانيتها من ذاتها، بل تكتسبها من تكفل الإنسانية المتحضرة (أو المجتمعات التاريخية) بها: إما باستعمارها استعماراً يمكّنها من استبطان تاريخ الإنسانية التاريخية، وإما بأن تسبغ هذه الأخيرة عليه ـ بفضل بحوثها الإثنولوجية ـ ما تفتقد إليه من معنى.

وعليه، فإن تحديد الإنسان بالجدل، والجدل بالتاريخ، يؤدي مباشرة

بسارتر إلى أن يضع المجتمعات التي تنعت بكونها من دون تاريخ «خارج المدار الإنساني جملة وتفصيلاً، مطوحاً بها في أحضان مملكة الغريزة والطبيعة. فالمجتمعات التاريخية، الغربية الحداثية، هي الذات الواعية الفاعلة صانعة التاريخ، والمجتمعات الأخرى المغايرة لها هي الموضوع الذي يتلقى زخم الفعل التاريخي من خارجه، أي من تلك الذات الفاعلة نفسها. ولعل هذا ما جعل شتراوس يقارن بين كوجيطو ديكارت وكوجيطو سارتر، مؤكداً أنه إذا كان ديكارت قد تمكن بفضل كوجيطوه ـ الذي بقي سيكولوجياً وذاتياً ـ من أن يلج إلى الكوني، فإن نقل سارتر للكوجيطو من مجال الفرد إلى مجال الجماعة، مطفياً عليه طابعاً سوسيولوجياً، لم يسمح له ـ على عكس سابقه ـ إلا بالانتقال من سجن إلى سجن آخر، بحسب تعبير شتراوس، من سجن الذات والهوية الفرديتين إلى سجن الذات والهوية الجماعيتين، حارماً نفسه من الولوج إلى معرفة الكوني:

وفي الحالين معاً نكون قد ضيعنا فرصة ثمينة لإدراك ما تمثله تلك المجتمعات «البدائية» من غنى في تقاليدها وعاداتها ومعتقداتها، متجاهلين أن تلك المجتمعات سواء تزامنت، أو تعاقبت عبر القرون في هذه الأرض، «تمتلك ـ يقول شتراوس ـ اليقين الأخلاقي ذاته الذي تمتلكه المجتمعات الحديثة، بأنها تجسد في ذاتها معنى وكرامة الحياة البشرية على هذه الأرض»[٩٣].

وعندما ينتهي التفكير بسارتر ـ عبر الثنائيات السابقة ـ إلى هذا التمركز حول الذات والهوية الغربيتين المغلقتين، وتفضيلهما على غيرهما من الهويات، فإنه يسقط ضحية وهم قاتل يتجسد في الاعتقاد بأن الإنسان يمكن اختزاله في أحد أشكال وأنماط وجوده التاريخية والجغرافية دون بقية الأشكال والأنماط. هذا مع العلم أن حقيقة الوجود الإنساني تكمن في نسق الاختلافات والتماثلات الذي نحصل عليه من المقارنات الدقيقة بين كل أنماط المجتمعات البشرية، حديثة كانت أو «برية»، تزامنت في المكان أو تعاقبت في الزمان.

وإن هذه النزعة الغربية المركزية التي تصدر عنها فلسفة سارتر لا نجد نظيراً لها إلا في ذلك التمركز حول الذات الذي يجده الإثنولوجي لدى الإنسان البرّي وهو يتصور ذاته ومجتمعه وعالمه على أنه هو الإنسان الحق، والمجتمع الحق، والعالم الحق، أما غيره وما عداه فليس إلا زيفاً وانحطاطاً ودونية.

---

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٢٩٧.

هكذا إذن ينتهي التقابل بين الإنسان كذات، والعالم كموضوع لإدراك الذات وفعلها، إلى تقابل بين الأنا والآخر، تقابلاً يفصح عن ذاته في التقابل بين البدائي والمتحضر. وعلى الرغم من الصياغة الفلسفية التي بلور فيها سارتر ذلك التقابل، فإن طريقته في معالجته والتفكير فيه، لا تختلف من حيث الجوهر عن طريقة أي مالينيزي متوحش وهو يفكر في هويته الفردية وهوية الجماعة التي ينتمي إليها مقارنة بهوية الآخر: هوية الناس الذين ينتمون إلى مجتمعات غريبة عن جماعته. ومن هذه الزاوية تتناظر فلسفة سارتر مع الفكر البرّي وتتسم بأهم مظاهره. وإذا كانت تلغيه، فلأنها بالضبط مناظرة له. ومن ثم، فإن فلسفة سارتر لا تمثل في نظر شتراوس إلا «وثيقة إتنوغرافية من الطراز الأول، ولا غنى عن دراستها إذا أردنا فهم ميثولوجيا عصرنا»[٩٤]. وهي إتنوغرافية، لأنها تحاول التعبير عن غنى التجربة الفردية والاجتماعية في الثقافات والمجتمعات العصرية الحديثة بالطريقة ذاتها التي بها يعالج الإتنوغرافيون تجارب ثقافات ومجتمعات مغايرة: إنها الطريقة التي يضع بموجبها الباحث نفسه في موضع سكان تلك المجتمعات والثقافات محاولاً فهم ما يدور في باطنهم وما يراودهم من غايات ومقاصد، معتبراً أن تلك الثقافات والمجتمعات تشكل كلاً دالاً. وها هنا يؤدي العقل الجدلي دوراً أساسياً لأنه يعرّفنا إلى ما تزخر به تجارب الناس من معطيات ملموسة عينية غنية بالألوان والتفاصيل.

وفي هذا المستوى نفسه، يقدم لنا سارتر درساً ثميناً، غير أن هذا الدرس يبقى إتنوغرافياً، عملياً، ملتصقاً بوصف تجارب الناس وهم يعيشون في دوامات الحياة الاعتيادية ويساهمون في رسم مساراتها، ولا يرقى إلى مرتبة الدرس الإثنولوجي النظري الذي يكف عن النظر إلى قرب، أي إلى الناس في ما يمثلونه من خصوصيات وهويات ذاتية، كيما يرتقي ببصره للنظر بعيداً قصد معرفة الكوني، أي قصد دراسة الإنسان، بحسب عبارة روسو، دراسة توقفنا على نسق الاختلافات والتماثلات التي تميز مختلف أنماط المجتمعات البشرية.

نستنتج من ذلك أن شتراوس يرى أن المعرفة العلمية للإنسان لا تتأسس إلا عبر مرحلتين مترابطتين، إحداهما تؤدي إلى الأخرى:

المرحلة **الأولى** هي مرحلة استقصاء وملاحظة عناصر الواقع كما يعاش

---

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٢٩٧.

وكما يبدو في التجربة الحسية قصد التعرف إلى سماته وخصائصه الملموسة. وفي هذا المستوى يؤدي العقل الدياليكتيكي دوراً أساسياً، بحسب شتراوس، وتكتسب أعمال سارتر الفينومينولوجية أهميتها الخاصة.

أما المرحلة **الثانية** فهي مرحلة بناء هذا الواقع بناء نظرياً كيما يصبح موضوعاً للعلم. فالواقع العلمي واقع مبنى لا واقع معطى في التجربة الذاتية على نحو ما أشرنا إليه في مكان آخر. وإذا كان الواقع المعطى هنا هم الناس، فإن الواقع المبنى الذي يروم التفكير العلمي دراسته وتحديد قواعد اشتغاله، هو الواقع المعطى في التجربة وقد قام العقل التحليلي «بتفكيكه وإعادة تركيبه تبعاً لمخطط آخر» يقوم ببنائه العالم الباحث في صيغة نموذج نظري كما أسلفنا، هذا الواقع المبنى هو الإنسان.

وفي هذا المستوى النظري تفقد أعمال سارتر أي أهمية، مما جعل شتراوس ـ وهو يستحضر المرحلتين معًا ـ يكتب بأن فينومينولوجيا سارتر ليست نقطة نهاية للبحث العلمي في الإنسان، بل نقطة بدايته وانطلاقته فقط[٩٥].

وإذا كان سارتر قد اتجه ـ على الرغم من مفهوم القصدية الفينومينولوجي ـ إلى الفصل بين الأنا/والعالم، والمجتمع الحديث والمعاصر في صيغته الغربية،/ ومجتمع الأغيار البدائيين، فإن شتراوس ـ على العكس من ذلك ـ قد انحاز منذ البداية إلى تصور العلم المعاصر للعالم والإنسان (إثر مختلف القطائع التي مر بها خلال القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين).

يقوم هذا التصور ـ في نظر شتراوس ـ على اعتبار الإنسان كائناً ذا وجود موضوعي مندمج في هذا العالم، سواء كان هذا الإنسان أنا أو آخر. ومن ثم فإن حقائق الإنسان هي حقائق «العالم»، حتى ولو كان الأمر يتعلق بالحقائق الرياضية الأكثر تجريداً وتعالياً عن الواقع، تلك الحقائق التي يقول عنها الرياضيون المعاصرون إنها تظهر في صيغة قضايا رياضية لا نعرف بالضبط عم تتحدث في الواقع. غير أننا ما إن نتأمل تلك القضايا حتى نجدها تعكس واقعاً محدداً يتمثل في نشاط العقل الحر، أو إن شئت في نشاط خلايا الدماغ وقد تحرر من كل الإكراهات الخارجية، مكتفياً فقط بالخضوع لقواعده وقوانينه الخاصة.

---

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٢٩٨ ـ ٢٩٩.

ليس العقل ـ في نظر شتراوس ـ إلا شيئاً من أشياء هذا العالم. بيد أنه يتميز عن تلك الأشياء كلها، بقدرته على الوعي بها، وإخبارنا عن طبيعتها. وإن بنية العقل الداخلية هي بنية العالم الخارجي وقد اكتست طابعاً رمزياً. وليس التفكير ـ حتى في صيغته الأكثر تجريداً ـ إلا استبطاناً واستدخالاً رمزيين للعالم الخارجي، وللكون، وللكوسموس ـ بتعبير شتراوس. ومن ثم كانت العلوم المنطقية «علوماً أمبريقية تنتمي إلى الإتنوغرافيا أكثر من انتمائها إلى السيكولوجيا»[٩٦].

ولا شك في أن هذه الفكرة القائلة بوجود تماثل بنيوي عميق بين العقل والعالم، بين الداخلي والخارجي، بين الباطن والظاهر، بين الفرد والمجتمع، بين الإنسان والكون، هي الفكرة ذاتها التي نجدها لدى بورديو وقد اكتسبت مدلولاً آخر في سياق جهاز مفاهيمي مغاير يعتبر مفهوم التطبع ومفهوم الحقل ومفهوم الفاعل الاجتماعي أبرز مكوناته وعناصره على نحو ما سنرى في فقرة لاحقة.

يقف شتراوس إذن من الإنسان وقضاياه المختلفة، موقفا إيبستمولوجياً يموضع الإنسان في العالم، ويدرسه كما لو كان شيئاً من أشياء هذا العالم: وإذا كان سارتر يتهم شتراوس بكونه عاجزاً عن رؤية ما يشكل فرادة الوجود الإنساني في هذا العالم، لأن الإنسان ـ هو أولاً وقبل كل شيء ذات واعية فاعلة حرة منتجة للمعنى في هذا العالم ـ وليس مجرد شيء يمكننا دراسته كما ندرس النمل على حد تعبير سارتر، فإن شتراوس لا يرى في ذلك غضاضة، ما دام هذا الموقف هو موقف أي عالم حريص على فصل الموضوع عن ذاته بأن يضعه هناك، بعيداً عنه، أي أن يموضعه خارج ذاته، لأن الإنسان وما ينجم عن اجتماعه من ثقافات ونظم ليس إلا عنصراً من عناصر الطبيعة والكون، ويتعين دراسته كما تدرس أشياء الطبيعة وظواهرها. وإذا كان شتراوس قد ميز في دراساته على نحو ما رأينا سلفاً بين كون الثقافة وكون الطبيعة على اعتبار أنهما كونان متقابلان، فإن ذلك التمييز (وما ينجم عنه من تقابل)، لا يعدو أن يكون منهجياً، أما في الواقع فإن الثقافة تندرج في الطبيعة بوصفها مستوى من بين مستوياتها، ومكوناً من مكوناتها، كما إن الحياة ذاتها ليست إلا نتاجاً للمادة وخاصية لها ووظيفة من وظائفها. ولذلك وجب الرجوع بها إلى شروطها

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٢٩٥ ـ ٢٩٦.

الفيزيائية الكيميائية. وعلى أساس هذا الموقف، يعتقد شتراوس أن الهدف النهائي للعلوم الإنسانية هو ليس إنشاء الإنسان بل تذويبه[٩٧].

لكن ما الذي نعنيه **بتذويب الإنسان؟**

إن فعل «ذوب» الوارد في هذا السياق، لا يعني ـ في نظر شتراوس ـ إتلاف الأجزاء المكونة لجسم تحت تأثير جسم آخر، بل يعني تغيير ترتيب تلك الأجزاء وحفظها واستحضارها بهدف دراسة سماتها وعلاقات تركيبها. وهذا يعني أن فعل التذويب فعل تحليلي اختزالي ينطلق من اعتبار الإنسان موضوعاً طبيعياً، وكلاً معقداً مركباً، يتألف من متغيرات محسوسة لا نهائية لا تجد تفسيرها إلا في اختزالها إلى ثوابت منطقية قليلة العدد، هي نفسها ثوابت العقل البشري الكوني وقواعده.

ولما كان الإنسان كائناً من كائنات هذا العالم الطبيعي لا يتميز عنها إلا بقدرته على التواصل الرمزي، فإنه يسري عليه نظير ما يسري على نظام العالم من قوانين وقواعد وضرورات، أي من بنيات لا يعي بها في الأغلب، ولا حول ولا قوة ولا حرية له في قبولها أو رفضها. فهو حامل لها، مجسد لها في المكان والزمان من دون أن يعي ذلك. فهي التي تحدد نمط وجوده، وهي التي تشرط هويته وما يعرض لها من تحولات. وإن فعل «أذاب» يحيل منذ البدء إلى موضوع طبيعي، مركب مبين، لا يمكن تفسيره، ولا الوقوف على دلالاته ومعانيه، إلا بتفكيكه تفكيكاً يمكن من إماطة اللثام عما يؤسسه من أنساق علاقات وقواعد. فالإنسان بالمفرد والجمع، ليس في نهاية التحليل إلا نسق علاقاته التي تتعالى ـ على الرغم من كونها نابعة منه ـ على وعيه وحرية اختياره، منها يكسب هويته ووجوده لأنها هي التي تحدد موقعه بالنسبة إلى مواقع الآخرين في هذا الكون الاجتماعي والطبيعي تحديداً يعبر عن ذاته في اتخاذ مواقفه الخاصة بكل ما تحمله كلمة مواقف من رؤى وتصورات عقلية منطقية، وعواطف ومشاعر وأحكام قيمية متنوعة.

ها هنا نجد صدى لأقاويل ماركس وعلى رأسها قولته الشهيرة في مقدمة الطبعة الألمانية الأولى لكتاب **الرأسمال** وأطروحته السادسة عن فيورباخ «الإنسان في جوهره، هو جملة علاقاته الاجتماعية». كما نجد صدى لأحد

---

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٢٩٤.

قواعد دوركهايم المنهجية التي تنصح الباحث باعتبار الظواهر الإنسانية كما لو كانت أشياء مستقلة عن ذوات الأفراد، فهي تنبع من علاقاتهم وتفاعلاتهم الاجتماعية الغنية، وتمارس عليهم إكراهاً لا يعون به إلا متى عمدوا إلى خرق قواعدها.

بيد أن شتراوس يتميز من هذا وذاك، بكونه يلح أكثر من ماركس على الدلالة الرمزية التواصلية للعلاقات التي تحدد ماهية الإنسان (إذ اللغة في ارتباطها بقدرة الإنسان على التمثل الرمزي هي ما يشكل سمته النوعية المميزة)، ما يجعل من الكون الإنساني كوناً رمزياً بامتياز، وبكونه يلح على أن المقصود بالأشياء ليس وجوداً واقعياً محسوساً ملموساً مخالفاً لوجود الأفكار، بل المقصود بها هو أن الظواهر والوقائع الإنسانية والاجتماعية بنيات ذات وجود موضوعي لا يمكن اختزاله في المستوى الواقعي والحسي، ولا في المستوى الفكري والمنطقي والمتخيل، ولا يمكن طلبه وإدراكه إلا في المستوى الافتراضي: النظري والرمزي، المتعالي عن الواقعي والخيالي معاً(٩٨).

هكذا إذن يدل فعل «أذاب» ـ مقترناً بالإنسان ـ على النفي القاطع لأن يكون الإنسان ذاتاً متفردة تفرداً مطلقاً في هذا العالم، على نحو يكون فيه العالم الطبيعي فضاء للضرورة والحتمية، بينما تكون الذات فيه فضاء للحرية لأنها تتميز بالوعي والشعور والقصد والإرادة والمعنى، كما يدل فعل «أذاب» في الآن نفسه على قابلية الذات الإنسانية وظواهرها المدروسة لأن تحلل بالأدوات المنهجية ذاتها التي سبق للعلوم الطبيعية الدقيقة وللسانيات والفونولوجيا أن حللت وقائعها وظواهرها، بغض النظر عن بطانة الذات الوجدانية والشعورية، وبغض النظر عن أنماط الوعي المسبق الذي تحمله عن ذاتها والآخرين والعالم، إذ ليست تلك البطانات الوجدانية والعواطف والمشاعر وأنماط الوعي إلا نتاجاً وتجليات محسوسة متعينة في المكان والزمان لاشتغال البنيات التي يفرضها العقل الكوني اللاشعوري على موضوعاته المختلفة، ومن بينها الذات الإنسانية. ومن ثم فإن فعل «أذاب» يقوم على أساس تحليل واختزال موضوعاته بما فيها الإنسان، وذلك بالرجوع بتنوعها

(٩٨) Gilles Deleuze, «A Quoi reconnait-on le structuralisme?,» dans: François Châtelet, dir., *La Philosophie*, Marabout université, 4 vols. (Verviers, Belgique: Marabout, 1979), vol. 4: *Au XXème siècle*, pp. 294-298.

الظاهر إلى بنياتها الأساسية الثابتة التي تحدد نمط وجودها في المكان والزمان، وتحدد معناها ودلالتها، لأن البنيات تحتوي سلفاً على مجموع الدلالات، تلك البنيات التي تتحدد صيغتها من خلال بناء النماذج النظرية. ذلك أن «مفهوم البنية، سواء كانت رياضية أو لسانية، هي أيضاً أداة إجرائية يستخدمها البنيويون. ومن هنا الوضع المزدوج للبنية: فهي موضوع رمزي يتعين اكتشافه في التمثلات الثقافية الظاهرة على السطح من جهة، وأداة منهجية يختارها السوسيولوجي من جهة أخرى، وفي هذه الحالة نتحدث عن النموذج»(٩٩).

غير أن كل اختزال مفض إلى بناء النماذج على هذا النحو، لا يكون مشروعاً من زاوية النظر العلمية إلا إذا قام على أساس تجميع مسبق لكل المعطيات التفصيلية الدقيقة العينية المتعلقة بالظواهر المدروسة، تلك المعطيات التي تبرز غنى تلك الظواهر وتميزها وأصالتها. وكثيراً ما ذكر شتراوس بأنه لا يتمكن من القيام بالتحليل والاختزال المفضيين إلى بناء النماذج النظرية العامة التي بها يفسر الظواهر المدروسة، إلا إذا تشرب عقله وذاكرته ووجدانه وجسمه أكبر عدد ممكن من الوقائع والتفاصيل الدقيقة المتعلقة بتلك الظواهر. فقد حدث له أثناء تأليف كتابه الضخم **أسطوريات** أن تمثل مادة عدد كبير من الأساطير إلى حد استعراضها عن ظهر قلب، وظل خلال السنوات التي استغرقها تأليف هذا الكتاب فريسة المخاوف من أن يقع له ما وقع لدو سوسير الذي جمع معطيات تفصيلية دقيقة عن (Nibelungen)، بلغت من الكثرة والغنى حداً عالياً جعله لا يتمكن من أن يتبين الخيط الناظم لها كلها(١٠٠).

ومن ثم فإن الاختزال الذي تقوم به علوم الإنسان بفضل نشاط العقل التحليلي على النحو الذي أشرنا إليه، ذلك الاختزال الذي يتطلبه التجريد وبناء النموذج، لا يفقر الظواهر الإنسانية ولا «ييبسها»، لأنه لا يتم على المستوى الذهني المحض، بل يتم انطلاقاً من مستوى التجربة الحسية أيضاً، أي انطلاقاً من معطيات الحساسية والمشاعر التي يمور بها الكون الإنساني. ومن هنا هذه الميزة التي يمتاز بها التحليل البنيوي، تحليل العقل التحليلي في حالة سير، بتعبير شتراوس، ألا وهي ميزة الجمع والتوفيق بين المحسوس والمعقول التي

---

(٩٩) Jacques Herman, *Les Langages de la sociologie*, que sais-je? (Paris: Presses Universitaires de France, 1983), p. 98.

(١٠٠) Lévi-Strauss, *Ouvrage collectif*, pp. 187-188 et 191.

تحافظ على كلية الإنسان وأصالته عندما ترفض رفضاً قاطعاً تقسيم الإنسان إلى مستويات منفصلة. وهو التقسيم الذي يدعو إليه فلاسفة الذات عندما يختزلون الإنسان في أحد مستوياته دون الأخرى، فاصلين إياه باسم هوية فريدة مستقلة استقلالاً مطلقاً عن الطبيعة والعالم الذي يحتويه، ما يؤدي بهم إلى الفصل بين مجال الضرورة، أي مجال الطبيعة ومجال العلم من جهة، ومجال آخر مغاير يبقى خارج سلطة العلم هو مجال الإنسان الذي هو المجال الأصيل للحرية، وهذا المجال يحتفظ به هؤلاء الفلاسفة لأنفسهم، ويقصرونه عليهم على حد تعبير شتراوس[١٠١]، هذا في الوقت الذي يؤكد فيه شتراوس، والبنيويون عموماً، منحازين إلى جانب موقف ماركس والعلم المعاصر، أن الحرية ليست إلا الوعي بالضرورة ـ التي تشمل الكون الطبيعي والإنساني ـ لا إلغاءها.

ولما كان التفسير العلمي ـ في نظر شتراوس كما رأينا ـ لا يتم إلا بالاختزال المفضي إلى بناء النماذج، فإن هذا الاختزال لا يمكن تصنيفه إلى مستويات دنيا وأخرى عليا، كما لا يمكن فصل هذه عن تلك، لأن للاختزال مفعولاً يؤدي إلى أن ينقل المستوى الأعلى بعض غناه إلى المستوى الأدنى الذي أرجعناه إليه. وهذا ما جعل شتراوس يؤكد في كل مناسبة تتاح له لمناقشة القضايا الإيبستمولوجية التي تتعلق برؤيته المنهجية، على أن التفسير العلمي «لا يكمن في الانتقال من التعقد (والتركيب) إلى البساطة، بل يكمن في الرجوع بتعقد أقل معقولية إلى تعقد أفضل منه معقولية»[١٠٢]، بحيث يجد الأول تفسيره في ضوء الثاني. وإذا كان الأمر كذلك، فإن الأنا ـ في نظر شتراوس ـ لا يتعارض مع الآخر، مثلما أن الإنسان لا يتعارض مع العالم، وكل الحقائق التي نحصل عليها عن الإنسان، ومن خلاله، إنما هي حقائق «العالم»: فحتى في حقائق الرياضيات وقضاياها الأكثر تجريداً، تلك التي لا تعبر عن أي مستوى من مستويات الواقع الخارجي (أي العالم)، إلى الحد الذي يجعلنا لا نعرف بالضبط عما يتحدث الرياضيون، نجد انعكاساً لنشاط شيء واقعي ينتمي إلى هذا العالم: هو نشاط العقل «أي نشاط خلايا الدماغ. . .وقد تحررت من كل إكراه خارجي، وخضعت فقط لقوانينها الخاصة. ولما كان العقل ـ هو الآخر ـ شيئاً، فإن هذا الشيء يخبرنا عن طبيعة الأشياء: وحتى التفكير المحض يتلخص في استبطان الكوسموس، إنه يجسد بنية ما هو خارجي وقد اكتست

(١٠١) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

(١٠٢) Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, p. 295.

شكلاً رمزياً». ومن هذه الزاوية، تكون العلوم المنطقية علوماً تجريبية (أمبريقية) تنتمي إلى الإتنوغرافيا أكثر من انتمائها إلى السيكولوجيا(١٠٣).

يهدم شتراوس ـ وفق هذه الرؤية الإيبستمولوجية ـ الهوة التي أقامتها الفينومينولوجيا، وفلسفة الذات بصفة عامة، بين الإنسان والعالم. فالإنسان من هذا العالم، تجري عليه الضرورات التي تجري مفعولاتها على كل أشياء العالم.

نعم، إن الإنسان يتميز عن أشياء العالم بالقدرة على التمثل الرمزي، تلك القدرة التي تعبر عن نفسها في نشاط خلايا الدماغ والجملة العصبية، أي في نشاط العقل البشري. غير أن هذا العقل ـ مفهوماً على هذا النحو ـ ليس إلا شيئاً من أشياء العالم يتميز عنها بقدرته على تمثلها والكشف عن طبيعتها، عن بنيتها. إنه الجزء الذي يؤدي نشاطه التمثلي إلى احتواء الكل الذي يحتويه، وإن كان احتواء العقل للعالم يتميز عن احتواء العالم له من حيث إن **الأول** رمزي يتم على مستوى الفكر، **والثاني** واقعي مادي حسي. وهذا الاحتواء المتبادل يجد أساسه في أن بنية العالم تصبح بعد تمثل العقل لها واستدخالها واستبطانها بنية للعقل ذاته وقد اكتسبت طابعاً رمزياً، ما دامت اللغة كما رأينا جزءاً لا يتجزء من العقل ذاته في نظر شتراوس. وبمقدار ما ينفعل العقل بالعالم، وينبني به من خلال محاولات تمثله وفهمه واستيعابه، فهو يفعل في العالم، يفصل امتداده، ويصنف أجزاءه ومكوناته، وينسج في ما بين تلك الأصناف أنساقاً من علاقات الاختلاف والتماثل، فهو إذن يبنيه، يشكله، يهيكله، ومن دون ذلك يمْثل العالم أمام العقل في شكل فوضى وسديم لانهائيين، ما تنتفي معه إمكانية الإدراك والمعرفة.

إذاً، هذا التماثل البنيوي بين العالم والعقل تماثلاً بموجبه يصبح الخارجي داخلياً، والمحسوس معقولاً، كما يصبح بموجبه الداخلي خارجياً، والمعقول متعيناً محسوساً، هو الشرط المؤسس للمعرفة العلمية، لا بالإنسان فقط، بل بالعالم أيضاً، وبعلاقاتهما الغنية المعقدة. ولذلك فإن الباحث لا يكون مضطراً ـ وفق هذه الرؤية ـ إلى فرض أي نظرية تفسيرية خارجية على موضوعه كيفما كان نوع ذلك الموضوع: فإذا كان الموضوع نصاً، أو خطاباً، أو خطاباً أسطورياً على سبيل المثال، فإن «الأساطير يفكر بعضها في البعض الآخر»، ويفسر بعضها البعض الآخر، أي أن تقابلاتها الدلالية وقواعد تركيبها

---

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٢٩٥ ـ ٢٩٦.

تتجلى في المتن بعد تقطيعه وإعادة بنائه ما يمكّن الباحث الذي يستعمل الوسائل العلمية الرياضية أو اللسانية أو السيميائية، من أن يدرك في العلاقات بين الموضوعات (حيث تتقاطع البنية بوصفها الموضوع الدارس مع الموضوع المدروس الذي يمكن أن يكون نصاً أو خطاباً أو واقعة أو نموذجاً) ماهية بنيوية محايثة للمتن[١٠٤].

أما الباحث فلا يمكنه أن يحقق الشروط الضرورية للموضوعية التي يرتهن بها الطابع العلمي لبحثه، إلا إذا نجح في التخلص من ذاته بكل ما تزخر به من شعور ورغبات ورؤى ومواقف قيمية، ومعايير قبلية موروثة من ثقافة مجتمعه، متحولاً بذلك إلى فضاء محايد يجري فيه نشاط ذلك التفكير والفهم والتفسير المتبادل الذي يكمن خلفه العقل الكوني اللاشعوري، بل خلف كل شيء: الخطاب والمتن والوقائع والأحداث وعقل الباحث ذاته. فليست الذات لدى شتراوس، ولدى البنيويين من أضرابه، إلا ذاتاً حاملة للبنيات. ومن ثم، ندرك لماذا ذهب أحد الباحثين إلى القول إن البنيوية، وبنيوية شتراوس على وجه التحديد، اتخذت موقفاً فهمياً من دون ذات[١٠٥].

إذن، لا يكون التفسيرالعلمي في نظر شتراوس ـ على الرغم من طابعه التحليلي الاختزالي ـ إلا تفسيراً بنيوياً شمولياً كليانياً (Holiste) ذي نزعة صورية، يحافظ على كلية الموضوع من البتر والتشويه عكس ما يدعيه فلاسفة الذات الذين يدّعون أن كل تحليل للإنسان إنما هو تجزؤ وتشويه له لأنه يختزله في مجرد موضوع مادي خال من الحركة والحياة والديمومة الشعورية (وهي ما به يكون الإنسان إنساناً).

ثم إن التفسير العلمي تفسير استنباطي استنتاجي لا يرى في موضوعه إلا صيغة عينية خاصة من بين صيغ ممكنة عديدة لبنية كلية مجردة. «فالتفسير البنيوي يكمن ـ من حيث صيغته المنطقية ـ في العلاقة الاستنباطية التي تربط بين البنية بوصفها تعدداً افتراضياً، ونماذجها، وتحققاتها الملموسة الخاصة. فليست أي أسطورة (على سبيل المثال) إلا حالة ممكنة من بين حالات عديدة للمُرَكَّب البنيوي»[١٠٦].

---

(١٠٤) Herman, *Les Langages de la sociologie*, p. 98.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٩٨.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٩٨.

ولما كان التفسير البنيوي تفسيراً شمولياً واستنباطياً، فإنه لا يقول بالعامل الحاسم المحدد في نهاية التحليل على طريقة ماركس، بل يقول بتضافر العوامل والأسباب، أو بالتماثل البنيوي، أو بما أسماه ألتوسير بالتحديد التضافري.

أما السببية التي يقول بها التفسير البنيوي فهي سببية داخلية محايثة، وإن كان شتراوس قد عبر أحياناً عن ضرورة عدم الاكتفاء ـ في كل تفسير علمي حقيقي ـ بالسببية الداخلية وحدها، معترفاً بحاجة التفسير البنيوي إلى أن يُسْتَكْمَلَ «بتفسير إيكولوجي يضع في اعتباره المحيط الفيزيائي والاقتصادي والاجتماعي»[١٠٧].

وإن تحليل الإنسان و«تذويبه» وتفسيره على الطريقة البنيوية، طريقة العقل التحليلي التي أبانت عن نجاعتها في اللسانيات وعلوم الطبيعة، لا يتوخى شيئاً آخر غير تحقيق مطلب الموضوعية التي من دونها لا يمكن أن توجد علوم الإنسان وقد تبوأت مكانتها في نسق العلوم الدقيقة.

وكأن تذويب «الإنسان واختفاءه وموته، هو الشرط اللازم، والثمن الذي لا بد من دفعه، لتأسيس علوم الإنسان تأسيساً تُسْتكمَل به منظومة العلوم الدقيقة، مثلما كان اختفاء الإله تدريجياً من الطبيعة ـ وحلول الإنسان محله خلال عصر النهضة والأنوار ـ شرطاً لازماً لتأسيس علوم الطبيعة بوصفها علوماً دقيقة: فإذا كان تشكل العلوم الطبيعية الحديثة منذ الثورة الكوبيرنيكية على الأقل، وتقدمها المتواصل في اكتشاف الشروط والقواعد الموضوعية التي تحكم ظواهر الطبيعة في حركتها وسكونها، قد أفضى إلى عقلنتها ونزع الطابع السحري القدسي عنها، وهو ما تم التعبير عنه من خلال موضوعة الإله المختفي، فإن العلوم الإنسانية التي اتخذت معقولية العلوم الدقيقة نموذجاً لها في دراسة الإنسان، لن تكتسب طابعها العلمي فعلاً ـ وفق هذه الرؤية ـ إلا بالتقدم المستمر في اكتشاف مختلف الشروط والقواعد الموضوعية الثابتة التي تثوي خلف ما يمور به الكون الإنساني من مسارات وصيرورات وتغيرات وتحولات، تحدد نمط وجودها، تحكمها وتفسرها، وتجعلها معقولة لا غرابة فيها ولا سحر، فتكتسب بذلك المعقولية ذاتها التي اكتسبتها علوم الطبيعة قروناً قبلها، وهو ما تم التعبير عنه من خلال موضوعة موت الإنسان أو الإنسان المختفي».

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٩٧.

هكذا حل الحديث عن الإنسان المختفي محل الحديث عن الإله المختفي، ومحل الحديث عن «موت الإله» الذي أعطاه نيتشه معنى خاصاً ذاع صيته في الفكر المعاصر.

ولا شك في أن حديث شتراوس عن تذويب الإنسان كشرط لا بد منه لتأسيس علوم إنسانية تحتل مكانها في كوكبة العلوم الدقيقة، هو أصل ذلك الإعلان ذي النبرة النيتشوية عن «موت الإنسان» الذي اشتهر به فوكو، عندما حاول أن يُبين في **الكلمات والأشياء** (وقد اختار له فوكو عنواناً فرعياً هو «إركيولوجيا العلوم الإنسانية») كيف أن الإنسان بوصفه كائناً عاملاً حياً متكلماً لم يظهر ـ كموضوع للمعرفة ـ لأول مرة في الثقافة الغربية إلا في وقت متأخر يرجع إلى القرن التاسع عشر، وكيف أن ساعة موته وانمحائه الوشيك قد حانت، مثلما ينمحي وجه من الرمال أمام موج البحر.

وإذا كنا سنرجع إلى فوكو في مكان لاحق من هذا البحث، نعالج فيه موقفه المنهجي الإركيولوجي والجنيالوجي من الخطاب والمعرفة والحقيقة والسلطة والإنسان والتاريخ، فحسبنا الآن أن نشير إلى هذا الالتقاء بين هذين المفكرين في رؤيتهما المنهجية العامة التي ترى في «موت الإنسان»، في موضعته وتفكيكه وتذْويبه وتحليله ودمجه في العالم الطبيعي، شرطاً لازماً لإمكانية المعرفة العلمية في الإنسان ونشأة العلوم الإنسانية. ذلك أن كلاً من هذين المفكرين الكبيرين استوعب ـ على طريقته ـ ما ظلت لسانيات دو سوسير وفونولوجيا جاكوبسون وتروبيتسكوي تبشر به طيلة النصف الأول من القرن العشرين، وما ظل التحليل النفسي يروّج له منذ نهاية القرن التاسع عشر، وما ظلت الماركسية تعلنه منذ منتصف القرن التاسع عشر، وهو أن الإنسان متى أصبح موضوعاً للتفكير العلمي، أي لنشاط العقل التحليلي، بتعبير شتراوس، إلا وتلاشى كذات ليبدو على شكل أنساق من العلاقات، أي على شكل بنيات كلية مستقلة بذاتها (لا تخضع لإرادة الذات ولا لوعيها، إنها هي التي تشرط وجود الذات، وما الذات في نهاية التحليل إلا فضاء لتحولاتها الداخلية).

لقد اكتشفت **اللسانيات والفونولوجيا** أن الإنسان حيوان تواصلي من أخص سماته اللغة، وأن اللغة والفكر وجهان لصفحة واحدة، وأن اللغة نسق من التحولات التي بها يحافظ (ذلك النسق) على وجوده، من دون أن تفضي تلك التحولات إلى تجاوز حدوده، أو تعتمد على عناصر خارجية عنه. وهذا يعني أن

اللغة بنية، تتميز بالسمات الأساسية لكل بنية وهي: الكلية، والتحولات، والضبط الذاتي(١٠٨). وبهذا المعنى، تكون اللغة بنية كلية مستقلة بذاتها تحتوي في داخلها على مبادئ تفسيرها، ولا تخضع لا لإرادة الذات المتكلمة ولا لوعيها، بينما تخضع الذات المتكلمة ـ من دون وعي منها في الأغلب الأعم ـ لقوانين اللغة. فليست الذات إذاً إلا حقلاً تمارس فيه اللغة حضورها.

واكتشف ماركس أن الإنسان مجموع علاقاته الاجتماعية التي تشكل علاقات الإنتاج، وعلاقة الملكية على وجه التحديد، أساسها. وعندما نتحدث عن العلاقة، فنحن نتحدث في الواقع عن مفهوم مكاني، يحيل إلى موقع في الفضاء أو المكان، يختلف أو يتماثل إلى هذا الحد أو ذاك مع مواقع أخرى في الفضاء نفسه، يحتلها غيره من أفراد مجتمعه.

ومن ثم فإن الإنسان مجرد نقطة تنعقد فيها وتنحل مختلف العلاقات التي تجمع ـ خارج إرادة البشر ووعيهم ـ بين القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج وما يقوم عليها من بنيات حقوقية وسياسية وأيديولوجية في هذا العصر أو ذاك، وفي هذا المجتمع أو ذاك.

واكتشف فرويد أن وراء الذات الواعية وتجلياتها الملموسة من أفكار وتصورات ومشاعر وعواطف واختيارات تكمن قوى نفسية باطنية تنتظم على شكل بنيات متمايزة هي الأنا الأعلى والهو، على أن الهو أو اللاشعور ـ بكل ما يطفح به من غرائز ورغبات جامحة نحو الارتواء والإشباع ـ هو ما يحدد في نهاية التحليل شكل ومحتوى الأنا والأنا الأعلى. وذلك من خلال لعبة صراعات معقدة جدلية بين هذه الأنساق والواقع الخارجي الذي يصبح داخلياً (لأن قواعده هي ذاتها التي تصبح قواعد الأنا الأعلى) بفضل التنشئة ومختلف الخبرات النفسية التي يمر بها الفرد.

ومن ثم فإن الذات الواعية المريدة لا تعي ولا تريد ولا تفعل في الأغلب إلا ما يفرضه عليها اللاشعور أو الهو الذي يبقى خارج تحكمها وإرادتها. فليست الذات الواعية (أو الأنا) إذاً إلا مساحة صغيرة من طوبوغرافيا النفس الإنسانية التي يختفي معظمها في غياهب اللاوعي، إنها المساحة التي تعبّر فيها على نحو صريح أو تنكري مقنع عربدات غرائز

---

(١٠٨) Jean Piaget, *Le Structuralisme*, que sais-je?; no. 1311, 6ème éd. (Paris: Presses universitaires de France (PUF), 1974), p. 7.

اللاشعور ورغباته الجامحة. ففي كتاب **خمسة دروس في التحليل النفسي**(١٠٩) كتب فرويد أن المحلل النفسي يتميز بإيمانه بجبرية الحياة النفسية، وبأن من الوهم اعتبار الإنسان قادراً تمام القدرة على عقلنة أفعاله، وبالتالي على أن يكون مسؤولاً عنها تمام المسؤولية. فالذات الإنسانية إذاً «ظاهر لا قوام له، نقطة تتثبت عندها، في كل لحظة وآن من الزمان، وفي توازن غير مستقر، قوى عديدة معقدة مركبة لا تقع تحت إدراك».

وهكذا في كل مرة يسعى فيها العقل التحليلي إلى إقامة معرفة علمية، يجد نفسه فيها مضطراً إلى تحطيم الذات كفاعل واع مختار مريد قادر على التحكم والسيطرة والإبداع والسلب، لتصبح مجرد نقطة، مكان، ركيزة، تتقاطع عندها حزم من العلاقات الضرورية التي تربط بين عناصر وقوى متباينة تتكون منها أنساق وبنى تتعالى على الذات وتشرطها وتقهرها وتتحكم في سماتها وأحوالها المختلفة.

ولعل هذا ما جعل فرويد يفسر مختلف الهجومات التي تعرض لها التحليل النفسي في عصره، بإرجاعها إلى أن هذا العلم قد ألحق ثالث إذلال بكبرياء الذات البشرية (بعد فلك كوبرنيك وبيولوجيا داروين). وقد تمثل هذا الإذلال الثالث في موضعة التحليل النفسي للذات الإنسانية موضعة أزاحتها من مركز الفعل في هذا العالم، وبدت مجرد مكان تحدده علاقات القوة بين أجهزة نفسية لاشعورية تضرب بجذورها في أعماق نفس الفرد، بل في أعماق الجنس البشري منذ الأزمنة الموغلة في القدم(١١٠).

إذاً، هذا الموقف الداعي إلى «موت الإنسان» و«تذويبه» كشرط إيبستمولوجي لازم لمعرفته معرفة علمية، والذي كان شتراوس سبّاقاً ـ على طريقته ـ إلى التبشير به، (وإن كان فوكو هو الذي اشتهر به دون غيره)، ليس بدعة في تاريخ المعرفة العلمية ما دام يندرج لدى القائلين به في سياق استكمال ومتابعة هذا الزحف الظافر على تفرد الذات ومركزيتها المزعومة في العالم، وعلى أوهامها المختلفة، ذلك الزحف الذي دشنه العقل التحليلي باني

---

(١٠٩) سيغموند فرويد، **خمسة دروس في التحليل النفسي**، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، ص ٤٤.

(١١٠) روجيه غارودي، **البنيوية: فلسفة موت الإنسان**، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، ص ٨ ـ ٩.

المعرفة العلمية منذ كوبرنيك. ثم إن مفهوم موت الذات، أو إن شئت موت الإنسان ككيان واع شعوري فاعل وبانٍ، موتاً تصبح على أرضه نشأة العلوم الإنسانية ممكنة، هو نتاج لرؤية شتراوس الإيبستمولوجية وجهازه المفاهيمي كمفهوم البنية والنموذج والعقل التحليلي واللاشعور البنيوي.

وقد شاع هذا المفهوم شيوعاً كبيراً لا في الفلسفة والعلوم الإنسانية وحدها، بل إنه سرعان ما أصبح مفهوماً بانياً للقول الأدبي والفنون التشكيلية والسينما، بعد أن كان مفهومها المؤسس في ما بين الحربين العالميتين هو مفهوم الذات على نحو ما روّجت له المدرسة الوجودية بزعامة جان بول سارتر.

لقد عبر هذا الانتقال من «الذات» إلى «البنية» عن نفسه تعبيراً واضحاً جلياً في موجة «الرواية الجديدة» وجماعة *(Tel quel)*[(١١١)] والرسم التجريدي وأفلام من أشباه ألفافيل لغودار (Godard) وفهرنهايت ٤٥١ لتروفو (Truffaut) (ولم يكن ذلك كله إلا) تعبيراً عينياً عن غياب الـ (Sujet) (بكلا معنيي الكلمة، أي غياب الحكاية وغياب الراوي في آن واحد)، تعبيراً عينياً عما يمكن أن يكونه تاريخ يغيب عنه الإنسان، الإنسان كمركز للنشاط، كمعطى للمعاني، وكمصدر مشخص لكل مبادرة تاريخية[(١١٢)].

ولعل هذا ما جعل روجيه غارودي (Roger Garaudy) يقيم تماثلاً بنيوياً بين فيلم فهرنهايت ٤٥١ الذي يصور عالماً تحرق فيه كل كتب مشاهير المبدعين عبر تاريخ البشرية الطويل، ليصبح كل إنسان فيه مجرد كتاب، مجرد حامل حي لكتاب بعينه، وبين كتاب **الكلمات والأشياء** الذي أعلن فيه فوكو في ما يشبه النبوءة بأن الإنسان ليس أقدم المشكلات التي انطرحت على المعرفة الإنسانية ولا أكثرها ديمومة. فالإنسان هو اختراع يبين لنا علم آثار فكرنا بيسر وسهولة حداثة عهده، وربما وشكان نهايته «وسينمحي الإنسان مثل وجه من الرمل على مقربة من موجات البحر»[(١١٣)].

(١١١) مجلة أدبية أسسها فيليب سوليرس (Philippe Sollers) (١٩٣٦ ـ) في «دار سوي» للنشر. من بين الأدباء والمفكرين والنقاد والروائيين (روائيي الرواية الجديدة) الذين ساهموا من قريب أو بعيد في جماعة *Tel quel* نذكر: Alain Robbe-Grillet; Gérard Genette et Jean Ricardou; Julia Kristeva, Gérard Genette; Roland Barthes, Jacques Derrida, Daniel Sibon...

(١١٢) غارودي، المصدر نفسه، ص ١٠ ـ ١١.

(١١٣) المصدر نفسه، ص ١٢.

ولعل من بين المشاكل الفكرية الكبرى التي يطرحها هذا التحول من مركزية «الذات» إلى مركزية «البنيات»، يوجد مشكل التاريخ في علاقته بمشكل الفعل الاجتماعي والفاعلين الاجتماعيين: ففي غياب «الذات»، وفي غياب الإنسان كفاعل مكون بانٍ، من يصنع التاريخ ويكونه ويبنيه ويغيره وينتقل به من حال إلى حال؟ هل يمكن الحديث عن تاريخ بنيوي؟ وإذا كان ذلك ممكناً، كيف يمكننا تفسير التكون والتطور والتقدم والتغير؟ ألا يؤدي الأخذ بـ «العلاقة» و«البنية» وهما معاً يحيلان إلى مفهوم الفضاء أو المكان وما يرتبط به من ثبات وسكون وخمود وبرودة، إلى تدمير التاريخ باعتباره صيرورة في الزمان بكل ما يرتبط به من مفاهيم التغير والتحول والانتقال والحركة والحرارة؟ وبعبارة أخرى ألا يمكن أن يؤدي ذلك إلى القول بنهاية التاريخ وموته، كترجمة ملموسة لموت الإنسان ونهاية الذات وتحللها وذوبانها واندماجها في هذا الكون الفسيح؟

يتعين علينا قبل الوقوف على موقف شتراوس من هذه القضية: قضية التاريخ والفعل التاريخي، أن نتذكر أن شتراوس يرى أن الواقع البشري ذو معنى ـ مثله في ذلك مثل اللغة ـ يتكون من بعدين اثنين: بنيوي وتاريخي (سانكروني ودياكروني، مكاني وزمني، ثابت ومتحول)، أي إنه يتكون من بعد البنية وبعد الواقعة (والسيرورة). وفي خلفية هذين البعدين، يوجد بعد ثالث يرتكزان عليه، هو البعد الفيزيائي ـ الفيزيولوجي (انظر تقديم شتراوس لأعمال مارسيل موس).

وعندما نحاول فهم هذا الواقع وتحليله وتفسيره، فإننا نجد أنفسنا ـ في نظر شتراوس ـ أمام رؤيتين مختلفتين متباينتين:

ـ رؤية المؤرخين التقليديين والفلاسفة من طراز سارتر الذين ـ اعتماداً منهم على تصور خاطئ للعقل الجدلي ـ يفضلون التاريخ على بقية العلوم الإنسانية، مضفين عليه مسحة صوفية، مؤسسين ذلك التفضيل على منحهم أولوية منطقية للبعد الزمني على البعد المكاني وكأنهم لا يعتقدون أن الدياكرونيا تتضمن نمط معقولية أعلى من المعقولية التي تتيحها السانكرونيا وكفى، بل إن الدياكرونيا أكثر إنسانية من السانكرونيا أيضاً[١١٤].

(١١٤) Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, p. 305.

ـ ورؤية العلماء من طراز الإثنولوجي الذي ـ على الرغم من اعتماده على العقل التحليلي ـ يحترم التاريخ، لكنه لا يمنحه قيمة تمييزية، ويتصوره مكملاً لعلمه: فالتاريخ يستعرض المجتمعات البشرية في الزمان، والإثنولوجيا تفعل ذلك عينه في المكان. والفرق بينهما أقل مما يتصور: «إذ المؤرخ يحاول استعادة صورة المجتمعات التي انقرضت، استعادتها كما كانت عليه في آنات شكلت حاضرها، بينما يحاول الإتنوغرافي إعادة بناء المراحل التاريخية التي سبقت في الزمن الأشكال الحالية»(١١٥).

إذاً، لا يلغي شتراوس التاريخ من حسبانه، بل يقيم بينه وبين علم الإثنولوجيا علاقة تناظرية يرفضها الفلاسفة بسبب تمسكهم بأولوية البعد الزمني على البعد المكاني للواقع البشري.

يستخدم شتراوس مفهومي الاتصال والانفصال لتفسير هذا الخلاف بين الرؤيتين والإدراكين: فبينما يدرك الإثنولوجي أنماط الجماعات البشرية وقد انتشرت في المكان مكونة نسقاً منفصلاً، نجد المؤرخ التقليدي والفيلسوف يحاولان بالاعتماد على البعد الزمني ملء الفراغات التي تفصل بين أشكال الجماعات على نحو تبدو معه متصلة، بعضها يشكل استمراراً للبعض الآخر، ويتولد عنه بالضرورة. وكأن هذا المؤرخ وذاك الفيلسوف يميلان من دون وعي منهما (تحت تأثير خبرتهما الاعتيادية التي يدركان من خلالها صيرورة حياتهما الشخصية في شكل صيرورة متصلة الحالات والأشكال والمراحل والأطوار)، إلى قياس مسار المجتمعات البشرية على إدراكهما لمسار حياتهما الشخصية. ففي هذا المنظور، لا تبدو صيرورة المجتمعات إلا في صورة الوجه الآخر لصيرورة الذوات، وليست المعرفة التاريخية إلا معرفة تتطابق تماماً مع «بداهة المعنى الصميمي» للذات(١١٦).

بيد أننا ما إن نمعن النظر في المعرفة التاريخية حتى يبدو لنا أن الواقعة التاريخية ليست هي الشيء الذي نفترض أنه وقع وحدث وجرى فعلاً في الزمان الماضي فقط، بل إنها تعني أيضاً المكان الذي حدث فيه ذلك الشيء. ومن المستحيل قصر الواقعة التاريخية في بعدها الزماني وإغفال بعدها الأهم وهو البعد المكاني. ذلك أننا عندما نعرض أي سيرورة تاريخية (أو أي تعاقب

(١١٥) المصدر نفسه، ص ٣٠٥.

(١١٦) المصدر نفسه، ص ٣٠٥.

دياكروني للوقائع التاريخية) على العقل التحليلي، (عقل المؤرخ أو الفيلسوف أو عقل الفاعل التاريخي) ولتكن هذه الواقعة حرباً أو ثورة أو أزمة اقتصادية - سياسية، فإن تلك السيرورة التاريخية تنحل في الإدراك، وتتفكك إلى مقاطع وحلقات ووقائع جزئية، وكل مقطع وحلقة وجزء ينحل - في نهاية الأمر - إلى مجموعة من الحركات النفسية والفردية، وكل حركة من تلك الحركات تتحدد بدورها بعمليات لاشعورية عميقة يمكن الرجوع بها إلى ظواهر عصبية دماغية وهرمونية تحيلنا على المستوى الفيزيائي - الكيميائي للكائن البشري.

ولما كانت الوقائع والسيرورات التاريخية لا يمكن أن تدرك إلا إذا فصلت وقطعت وصنفت وخضعت لعملية انتقاء وتركيب وإعادة بناء، ومن المستحيل إدراكها ككليات تاريخية، أي كمتصل تاريخي لأننا ما إن نحاول إدراكها على هذا النحو حتى تواجهنا الفوضى، فإن «المؤرخ وفاعل الصيرورة التاريخية هو من يؤسسها بالتجريد ويبنيها ويعيد بناءها بناء عقلياً نظرياً». فهي ليست إذاً معطى جاهزاً يكفي أن يصفه المؤرخ وصفاً دقيقاً كيما يستعيده على حقيقته، أي كما حدث فعلاً في الماضي، وكما عاشه فاعلوه، إذ إن فاعليه أنفسهم لم يعيشوه بمعنى واحد، بل بمعانٍ متباينة متناقضة. فلا المؤرخ ولا الفاعلين التاريخيين بقادرين على ألا يكونوا متحيزين، لأن «كل لحظة من الزمن هي - بالنسبة إلى كل واحد من هؤلاء الأفراد - غنية بما لا يقاس بالأحداث الفيزيائية والنفسية التي تلعب دورها في إضفاء الطابع الكلي»[(١١٧)]، ولأن كلاً منهم أيضاً يعيد - انطلاقاً من موقعه في الفضاء الاجتماعي - تركيب الوقائع والسيرورات التاريخية بطريقة تختلف عن طريقة الآخرين.

ومن ثم فإن المعرفة التاريخية لا يمكن أن تكون إلا معرفة انتقائية، تحتفظ ببعض التفاصيل من مقاطع ومعطيات وعناصر الصيرورات التاريخية وتغفل البعض الآخر، ولا يمكنها أن تستوعب الكل.

وإن القبض على التاريخ في كونيته، وعلى الصيرورة التاريخية في كليتها، على النحو الذي به تكونت وتطورت في الزمان، مهمة لا يقوى العقل البشري على إنجازها. فكلما جابه العقلُ المتصلَ والكونيَّ ليكون موضوعاً لإدراكه ومعرفته، إلا وكان تفصيل المتصل، وتقطيع الكوني وتفكيكه وتحليله وتذويبه، وإعادة بنائه وتركيبه بهذه الكيفية أو تلك، شرطاً

(١١٧) المصدر نفسه، ص ٣٠٧.

لإمكانية قيام ذلك الإدراك وتلك المعرفة. وهذا ما يجعلنا دوماً نقف: لا على تاريخ كوني، بل على تواريخ محلية متناثرة في الفضاء، يفصلها عن بعضها البعض الآخر مسافات فارغة، و«يفوق عدد الفراغات داخلها وفي ما بينها عدد المناطق المليئة»[118].

ومهما بذلنا الجهد في سبيل هدم تلك المسافات الفاصلة، وملء تلك الفراغات، إما بالإكثار من عدد الباحثين أو بتكثيف البحث العلمي أو بهما معاً، فلن نصل إلى حد إعادة إنتاج تاريخ كلي كوني تندمج في مساره العام كل الوقائع والتواريخ المحلية بحيث يصبح الاستمرار والوصل القانون الأساسي الضروري الذي بموجبه نفسر اللاحق بالسابق من الأحداث في كل تاريخ مجتمع على حدة، ونفسر تكون كل مجتمع من المجتمعات ومساره التاريخي كما لو كان متولداً من رحم مجتمع سابق عليه انهار بسبب تحولاته الكيفية، على نحو يكون معه حاضراً، أي مجتمع إما مستقبل مجتمع آخر وغايته، وإما ماضي مجتمع آخر وبدايته.

وعندئذ تنتظم كل المجتمعات في إطار سلم تاريخي خطي ينطلق من الأدنى إلى الأعلى، ومن البسيط إلى المركب، يجد فيه كل منها نفسه وقد احتل درجة تجعله متولداً عن آخر، متقدماً عليه بالضرورة، كما تجعله في الآن نفسه مصدراً لتكوّن مجتمع آخر لن يكون إلا أرقى منه وأكثر تعقيداً وتقدماً. وإذا كنا نعجز علمياً (بسبب حدود العقل العلمي الذي هو عقل تحليلي، وبسبب الغنى اللانهائي للوقائع التاريخية) عن إنشاء هذا النوع من التاريخ الكوني الذي تندرج في خطه التعاقبي كل أشكال المجتمعات البشرية وفق قاعدة الاتصال والاستمرارية، وتزول فيه كل الفراغات بين الوقائع والسيرورات داخل المجتمع الواحد في مرحلة معينة والمجتمعات البشرية المختلفة والمتنوعة في علاقاتها بعضها ببعضها الآخر، فإن ذلك لم يمنع المؤرخين التقليديين والفلاسفة والفاعلين التاريخيين من محاولة ملء تلك الفراغات، والقضاء على المسافات الفاصلة، على نحو تصبح معه الأحداث والسيرورات وأنماط المجتمعات معقولة ذات معنى ودلالة.

بيد أن كل ملء، وكل وصل، يجرى على هذا المستوى، وفي هذا السياق، (وما ينجم عنهما من استمرارية)، لن يكون بالضرورة إلا نتاجاً

---

(118) المصدر نفسه، ص ٣٠٧ ـ ٣٠٨.

لاختيار ذاتي يبدعه أولئك المؤرخون والفلاسفة والفاعلون، ويختلفون فيه اختلافاً كبيراً، لأن التركيبات الممكن إجراؤها منطقياً، والتي تتيحها لهم قائمة الوقائع والمقاطع والأشكال التاريخية، من التنوع بمكان، يستحيل معه إجماعهم على تركيب بعينه. ومن هنا لا يكون التاريخ الذي ننشئه تاريخاً لذاته، كما وقع فعلاً في الماضي، بل تاريخاً لنا، تاريخاً أيديولوجياً نعيشه كأسطورة مؤسسة لجماعتنا، نريد لها ـ من حيث ندري أو لا ندري ـ أن تضفي المعقولية على تجربتنا المعاشة في حاضرنا المتجه إلى مستقبل نهفو إليه». فبقدر ما يصبو التاريخ إلى الدلالة ـ يقول شتراوس ـ بقدر ما يكون مجبراً على اختيار مناطق وعصور وجماعات من الرجال والأفراد داخل تلك الجماعات، وإبراز كل ذلك في شكل صور وتشكيلات وترسيمات منفصلة يعرضها على أساس مدى متصل لا يصلح أن يكون إلا لوحة خلفية. وإن تاريخاً كلياً بالفعل سيلغي نفسه بنفسه، وستكون محصلته معادلة للصفر.

وما يجعل التاريخ أمراً ممكناً هو أن تكتسب مجموعة فرعية من الأحداث والوقائع ـ خلال فترة معينة ـ الدلالة نفسها تقريباً، في نظر جماعة من الأفراد الذين لم يعيشوا بالضرورة تلك الوقائع ويستطيعون استخلاص عبرها حتى على بعد مسافة تقدر بقرون عديدة». ومن ثم فإن التاريخ ـ كما قلنا ـ لا يكون أبداً تاريخاً لذاته، بل يكون دوماً تاريخاً لي، وتاريخاً لنا، بحسب تعبير شتراوس، (وهو تعبير لا يخلو من مسحة كانطية)[119].

وإذا ما تأملنا ـ بحسب شتراوس ـ تفكير سارتر في هذه القضية، سنجده يستبدل ذاتية «التاريخ لي» بموضوعية «التاريخ لنا»، استبدالاً يفضي به إلى تحويل «الأنا» إلى «النحن»، بحيث يصبح «النحن» «أنا» من الدرجة الثانية، «أنا/ نحن» منغلقاً بدوره تجاه «نحن» مغايرين له. وهذا النحن المنغلق لا يرى في الأغيار إلا وسائل، ما يجعل العقل التاريخي السارتري ينخرط في نوع من الكانيباليزم الثقافي[120].

إذاً، التاريخ منحاز بالضرورة، ويبقى منحازاً حتى وهو يدفع الانحياز عن ذاته، ولا يمكن أن يكون كونياً إلا إذا كفّ عن أن يكون علماً وتحول إلى أسطورة. فعلى سبيل المثال لا الحصر، عندما يقترح الفرنسيون على

---

(١١٩) المصدر نفسه، ص ٣٠٧ ـ ٣٠٨.

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٠٩.

أنفسهم في الزمن المعاصر كتابة تاريخ الثورة الفرنسية، فإن التاريخ الذي سيكتبونه «لن يكون في الآن نفسه، وبالمعنى نفسه، تاريخ «اليعقوبي» وتاريخ «الأريستقراطي». ومن المفترض أن تكون رؤيتهما الإجمالية للثورة الفرنسية (وهما رؤيتان متناظرتان تناظراً عكسياً) متعادلة من حيث الصحة. إذن، يجب الاختيار بين إحداهما: فإما الاحتفاظ بإحداهما، أو اختيار رؤية ثالثة (لأن هناك ما لا نهاية له من الرؤى) والعدول عن البحث في التاريخ عن تركيب كلي بين مجموع الكليات الجزئية (والقراءات) من حيث واقعيتها، وهو ما يؤدي بنا إلى أن نكتشف أن الثورة الفرنسية ـ على النحو الذي نتحدث به عنها ـ لم توجد أبداً»[(١٢١)].

إذاً، لا يمكن أن يكون التاريخ (L'Histoire) موضوعاً للعلم إلا إذا تم تدميره تدميراً بنيوياً ـ بتعبير أدولفو باسكينز ـ[(١٢٢)] تدميراً مفضياً إلى تمثله في صورة تواريخ خاصة وجزئية، تمثلاً يستند إلى سنن (Code) (كود/ شيفرة). ولما كانت كل المعارف تنتظم حول سنن تتميز به، فإن ما يميز التاريخ هو أن سننه يكمن في التعاقب الزمني أو الكرونولوجيا. فمن المستحيل أن نتمثل التاريخ (L'Histoire) من دون تواريخ (Dates) محددة. والدليل على ذلك أن التلاميذ لا يحفظون درس التاريخ إلا إذا أفقروه وأيبسوه واختزلوه، محولين إياه إلى جسم صوري مجرد تشكل التواريخ هيكله.

نعم، إن التواريخ (Dates) ليست هي ذاتها التاريخ (L'Histoire)، وليست هي بالأحرى والأولى أهم ما في التاريخ، إلا أن وجود التاريخ متوقف عليها بالكامل، «لأن أصالته وخصوصيته تكمنان في إدراك العلاقة بين الماقبل والمابعد، تلك العلاقة التي تتعرض للزوال إذا تعذر تأريخ حدودها»[(١٢٣)]، وعندما نتأمل التعاقب الخطي للتواريخ التي يشير كل منها إلى لحظة زمنية محددة (بحيث يكون ت ٢ لاحقاً لـ ت١ وسابقاً لـ ت٣)، نجد أن كل تأريخ منها يمثل أمام الذهن في صورة مزدوجة: صورة العدد الترتيبي (الذي يمكّننا من ترتيب وتصنيف الوقائع والأحداث والمراحل والعصور والمجتمعات إلى

---

(١٢١) المصدر نفسه، ص ٣٠٩.

(١٢٢) أدولفو باسكينز، **البنيوية والتاريخ**، ترجمة مصطفى المسناوي (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨١)، ص ٢٤.

(١٢٣) Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, p. 308.

سابق ولاحق في الزمان) من جهة، وصورة العدد العشري (الذي يمكننا من تقدير المسافات التي تفصل تأريخاً (Date) عن التواريخ (Dates) المجاورة له).

ولما كان تسنين (Codage) كل فترة من الفترات التاريخية يتطلب استخدام مجموعة كبيرة من التواريخ تؤدي دور أعداد ترتيبية، فإنه من الممكن تماماً أن نميز تلك الفترات من بعضها بتقسيمها إلى:

ـ فترات نستعمل في بنائها كمّاً هائلاً من التواريخ المتعاقبة، وهي فترات **«ساخنة»** تتميز بوجود كثافة تاريخية، وضغط تاريخي كبير.

ـ وفترات أخرى لا نستعمل في بنائها إلا كماً قليلاً من التواريخ المتعاقبة، وهي فترات **«باردة»** تبدو للمؤرخ وللناس الذين عاشوا فيها وكأنها لم تشهد حدوث وقائع كثيرة، بل تبدو أحياناً راكدة كأنها خلت من الوقائع والأحداث.

وما يصدق على فترات تاريخية للمجتمع الواحد، يصدق أيضاً على المجتمعات في علاقاتها المتبادلة: فنميز فيها بين نمط **المجتمعات الساخنة**، ونمط **المجتمعات الباردة** على نحو ما سنرى.

بيد أن التواريخ (Dates) لا تبدو في صورة خط تعاقبي متصاعد، أي في صورة أعداد ترتيبية (Nombres ordinaux) فقط، تمكّننا من الربط في ما بين الوقائع واللقطات، بحيث يكون بعضها سابقاً للبعض، ولاحقاً للبعض الآخر، بل تبدو أيضاً، كما رأينا في صورة أعداد عشرية (Nombres cardinaux)، تصنف التواريخ بحسب المسافات الفاصلة في ما بينها إلى أصناف متمايزة بحسب السمة النوعية الدالة على الصنف. ففي فرنسا ـ على سبيل المثال ـ ينتمي تاريخ ١٦٨٥ إلى الصنف الذي تنتمي إليه تواريخ ١٧١٥/١٦٤٨/١٦١٠. وإذا كان تاريخ ١٦٨٥ يجد معناه ودلالته في إطار الصنف الذي ينتمي إليه، فإنه يفقد أي دلالة وأي معنى إذا ما وضعناه في صنف آخر من التواريخ كصنف الألفية الأولى والثانية والثالثة، وصنف الشهور والأيام كـ ٢٠ آب/ أغسطس، و١١ أيلول/سبتمبر، و٢٣ آذار/ مارس مثلاً[١٢٤].

ولما كانت التواريخ (Dates) ترتبط في ما بينها بعلاقات ترتيب، فتبدو في صورة أعداد ترتيبية منتظمة في خط تعاقبي، وبعلاقات جوار تجعلها تبدو

---

(١٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٠٩.

في صورة أعداد عشرية منتظمة في أصناف وطبقات من التواريخ، فإن المؤرخ لا يتمكن من تسنين التاريخ (L'Histoire) بواسطة اختزال تفاصيل الأحداث والوقائع والرجوع بها إلى تواريخ (Dates) مرتبة في خط تعاقبي على غرار الأعداد الترتيبية، لأن هذه التواريخ من جهة لا تتكرر: أي إنها لا تدل على تكرار وضع في الحاضر سبق أن وقع في الماضي (عكس أرقام الترمومیتر التي تفيد تكرار وضع حار أو بارد أو دافئ في الحاضر سبق أن عشناه في الماضي فنغير ملابسنا تبعاً لطبيعته)، ولأن هذه التواريخ من جهة أخرى لا تفيد أي معنى في حد ذاتها يمكن أن تضفيه على ما يرد إليها من تفاصيل الأحداث والوقائع من جهة أخرى. فكل تاريخ من هذه التواريخ إذا ما أخذناه في حد ذاته فسنلفى أنه لا يحيلنا إلا على ذاته، مجرداً من أي معنى. «فإذا كنا نجهل ـ يقول شتراوس ـ كل شيء عن الأزمنة الحديثة، فإن تاريخ ١٦٤٣ لا يخبرني ولا يفيدني بأي شيء»[١٢٥]. ولذلك فإن هذه التواريخ لا تصلح في صورتها الأولى، صورة الأعداد الترتيبية، لأن تكون سنناً (شيفرة/ كودا) يعتمد عليه المؤرخ في كتابة التاريخ.

إذاً، لن يتمكن المؤرخ من تسنين التاريخ (L'Histoire)، أي من إنشائه ـ وفق قواعد العقل التحليلي ـ في شكل معرفة علمية، إلا بالاعتماد على الصورة الثانية التي تتبدى عليها التواريخ (Dates)، أي صورة الأعداد العشرية، التي تنتظم فيها التواريخ في أصناف وطبقات، ويكتسب كل منها معناه ودلالته بمقدار ارتباطه بتواريخ صنفه، ارتباطاً تحدده علاقات التقابل والتعارض من جهة، وعلاقات التجانس والتماثل من جهة أخرى. ففي أصناف التواريخ (Classes de dates) يكمن السنن (Code) الذي من دونه لن يتمكن المؤرخ من القيام بمستلزمات صنعته، خصوصاً وأن كل صنف منها يتحدد بإيقاع وتواتر (Fréquence)، وينتمي إلى مجال من مجالات التاريخ.

على هذا النحو تشتغل المعرفة التاريخية كما لو كانت جهازاً ذا تواتر معدل منضبط شبيه بالعصب: فهي تتلقى كمية متصلة من الوقائع والأحداث التفصيلية التي لا معنى لها في حد ذاتها والتي تكاد تكون لامتناهية في دقتها وتنوعها، فتعمد إلى تسنينها بتصنيفها بحسب تواتر ذبذباتها تصنيفاً يتناسب مع متغيراتها.

(١٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٠٩.

وعندئذ فإن التاريخ لا يمثل أمام العقل في شكل متوالية متصلة فريدة ولا دورية (Apériodique)، بحيث لا نستطيع أن نعرف منها إلا جزءاً دون آخر. بل إن التاريخ ـ على العكس من ذلك ـ يمثل أمام العقل بوصفه مجموعة منفصلة تتكون من مجالات تاريخية، ويتحدد كل مجال بواسطة إيقاع، وتواتر، خاص به من جهة، وبواسطة تسنين تفاضلي للماقبل والمابعد من جهة أخرى(١٢٦).

ينحل التاريخ إذن وفق هذا التصور إلى مجالات تاريخية مستقلة بذاتها، منفصلة عن بعضها البعض، يتحدد كل منها ويتمايز من الآخر بتواريخه (Dates) النوعية، مكوناً نسقاً، بنية مستقلة بذاتها. فإذا أردنا أن ننتقل من هذه التواريخ التي يتركب منها هذا المجال التاريخي، إلى تواريخ أخرى يتركب منها مجال تاريخي مغاير، فإن انتقالنا ذاك، لن يكون أقل استحالة ـ بحسب تعبير شتراوس ـ مما لو أردنا أن ننتقل في علم الرياضيات من الأعداد الصحيحة إلى الأعداد اللاجذرية.

وهذا يعني أن التاريخ ما إن يغادر دائرة الحس المشترك، ليصبح موضوعاً للمعرفة التاريخية العلمية، أي موضوعاً لنشاط العقل التحليلي، حتى يكف عن المثول أمامنا في صورة نهر خالد يبتدئ جريانه منذ ألفيات عديدة في ما قبل التاريخ، مواصلاً حركته عبر القرون والسنوات والشهور والأيام إلى عصرنا الراهن، متابعاً جريانه الحثيث نحو مصب وغاية موغلين في المستقبل، دامجاً في نطاق صيرورته الكونية كل المجتمعات والمؤسسات والوقائع على نحو تبدو معه متسلسلة منتظمة من الأدنى إلى الأعلى، ومن البسيط إلى المركب. وسنكتشف عندئذ أن تلك الصيرورة الشاملة الكونية لم تكن إلا وهماً، لسبب بسيط هو أن التواريخ المتعاقبة لا يمكن أن تشكل متوالية ما دام كل منها لا يكتسب دلالته إلا من اندراجه في إطار صنف دون صنف آخر، ونسق تاريخي دون نسق آخر، وسنن دون سنن آخر.

ومن ثم لا يمكننا أن نزعم أن السنن الذي نستخدمه في تفسير وقائع ما قبل التاريخ يشكل تمهيداً ضرورياً للسنن الذي نستخدمه في التاريخ الحديث والمعاصر. وما إن نحاول تسنين وقائع التاريخ المعاصر بواسطة نسق ما قبل

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ٣١١.

التاريخ، حتى تصبح تلك الوقائع لا معقولة، وفارغة من أي معنى[١٢٧].

ولما كان التسنين العام للوقائع التاريخية لا يكمن في التعاقب الخطي للتواريخ، بل يكمن في الأصناف التي تنجم عن تصنيف العقل التحليلي لتلك التواريخ، تلك الأصناف التي تشكل بالنسبة إلى التواريخ المندرجة في إطارها أنساقاً مرجعية مستقلة منفصلة عن بعضها البعض، فإن المعرفة التاريخية لا يمكن أن تكون إلا تصنيفية من جهة، ممهورة بطابع الانفصال واللااستمرارية من جهة أخرى. هكذا يصبح التاريخ ـ الذي يبدو من وجهة نظر المقاربة التاريخانية بوجهيها المادي والمثالي، العقلاني والديني معاً، كما لو كان واحداً كونياً تجري وقائعه في إطار قواعد كونية تطورية ويحتل فيه البعد الدياكروني التعاقبي الأولوية والأسبقية بالنسبة إلى بعده السانكروني ـ تواريخ متعددة، خاصة، يحتل فيها البعد السانكروني الأولوية، ويشكل كل منها نسقاً منفصلاً عن الآخر، متجاوراً معه، تجاور اللقطات السينمائية الثابتة على شريط سينمائي لم يتم تحريكه بعد.

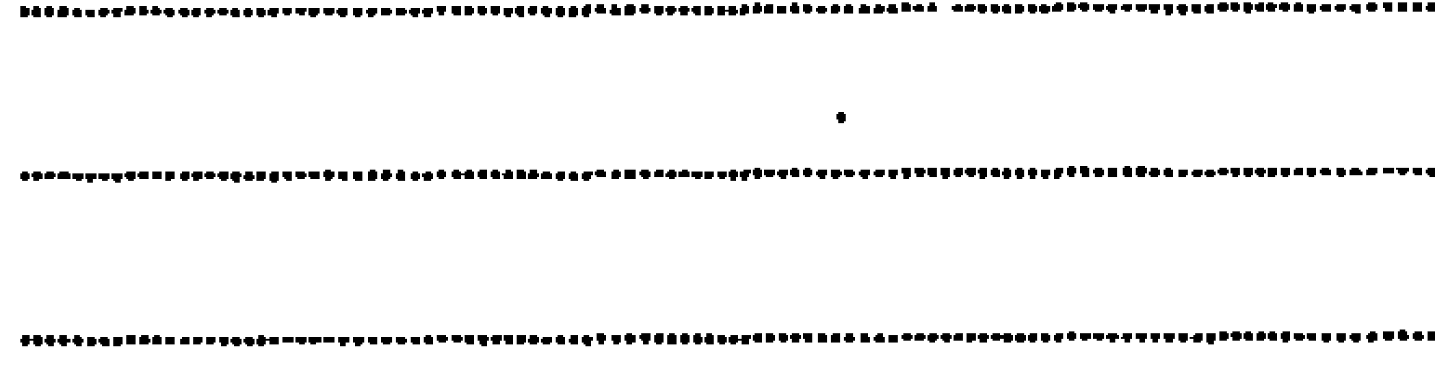
ولعل هذا ما جعل هنري لوفيفر في كتابه **الأيديولوجيا البنيوية** لا يرى في هذا التصور البنيوي للتاريخ إلا **نزعة إيلية** جديدة تنفي كل إمكانية لإدراك الحركة كصيرورة وتطور كيفي إدراكاً عقلياً، ولا ترى فيها إلا وهماً ناجماً عن خداع الحواس، وضلال الحس المشترك، وزيف المعرفة الحسية التلقائية. فالوجود الحق هو الوجود الثابت، لأنه هو الوجود المطابق للعقل، هو الوجود القابل لأن يدركه العقل، فما يدركه العقل موجود، وما لا يدركه لا يمكن أن يكون موجوداً، والعقل لا يمكن أن يدرك الحركة والصيرورة لأنها وجود ولاوجود في الآن نفسه، ولذلك فإنها ليست إلا وهماً.

وفي الواقع فإن شتراوس لا يلغي التاريخ بوصفه حركة وصيرورة وتغيراً كيفياً تنتظم على أساس سهمه التعاقبي مختلف أشكال المجتمعات البشرية ووقائعها المختلفة، معتبراً أن كل المجتمعات تاريخية بالضرورة بما فيها المجتمعات البدائية، غير أنه ـ في مقابل ذلك ـ يرى أن التاريخ متى تصورناه على هذا النحو، لا يمكننا أن ننتج منه إلا معرفة وهمية هي أشبه بالمعرفة الأسطورية، وأبعد بما لا يقاس من المعرفة التاريخية العلمية. ذلك أننا ما إن

---

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ٣١٠.

نحاول تحليل الصيرورة التاريخية حتى تتفكك وتتجزأ إلى أصناف ومجموعات من التواريخ التي تشكل أنساقاً ثابتة نسبياً، مستقلة بذاتها، لكل منها زمنه الداخلي، وحركته الداخلية، وكل منها يجاور الآخر في إطار مصفوفة مستطيلة على النحو التالي:



كل خط من هذه المصفوفة يمثل في نظر شتراوس «أصنافاً من التواريخ التي يمكن تسميتها بالساعات والأيام والأعوام والدهور والألفيات... إلخ. والتي تشكل كل منها مجموعة منفصلة. وفي هذا النوع من النظام، لا تكون الاستمرارية التاريخية المزعومة ممكنة إلا بتخطيطات مغشوشة وهمية»[١٢٨].

لا يستهين شتراوس كما رأينا بالتاريخ وصيرورته، ولا يلغيه من حسبانه، بوصفه بعداً تكوينياً للواقع البشري، بيد أنه في الآن نفسه يلح على أن هذا التاريخ في حركته المتواصلة لا يمكن أن يصبح موضوعاً للمعرفة التاريخية العلمية، ولاشتغال العقل التحليلي، إلا إذا تم تفكيكه إلى وقائع، وتصنيف تلك الوقائع بحسب طبيعة سماتها إلى طبقات وأصناف، وتم تصور تلك الأصناف التاريخية باعتبارها أنساقاً وبنيات منفصلة عن بعضها البعض، مستقلة بذاتها، بقواعدها وسننها الخاص، بحيث لا يمكن تفسير فراغات وثغرات أي نسق منها بواسطة نسق تاريخي آخر. بيد أننا ما إن نأخذ كل نسق في كليته حتى نجده يحيل إلى نسق آخر، مغاير له، يرتبط به منطقياً بعلاقات تجانس وتماثل، أو بعلاقات تعارض وتقابل. وهذا ما يمكّننا من أن نلتمس في نسق تاريخي من الوقائع، مبدأ تفسير لنسق آخر من الوقائع التاريخية.

فمتى تمكنّا من إماطة العتمة عن معقولية صنف أو نسق تاريخي ساعدنا ذلك على اكتشاف معقولية صنف ونسق تاريخي آخر. وكأن هذه الأنساق التاريخية المنفصلة بعضها عن الآخر، يحتوي بعضها الآخر على نحو ما تحتوي الصناديق الكبرى الصناديق الأصغر منها، على أساس مبادئ تنظيمية واحدة، مبادئ التجانس والتماثل من جهة، ومبادئ التعارض والتقابل

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ٣١٠ـ ٣١١.

من جهة أخرى. وهي هنا مبادئ العقل البشري الكوني ذاته.

أما أن يكون للتاريخ مبادئ وقوانين كونية عامة حتمية على العقل اكتشافها، فهذا ما لا يسلّم به شتراوس رافضاً كل نزعة تاريخانية بما فيها التصور الماركسي الكلاسيكي للتاريخ، مؤكداً عدم وجود قوانين كبرى للتطور تمكننا من تفسير موضوعي لما يجري في المجتمعات البشرية عبر الزمن من تحولات كمية ومن طفرات، ومن استمرارات وانفصالات، بشكل يجعلنا قادرين على التنبؤ بما ستؤول إليه أحوال المجتمعات في المستقبل القريب والبعيد.

والسبب في ذلك ـ يقول شتراوس ـ هو «أن عدد المتغيرات كبير (ثمة عدد كبير من المتغيرات) لدرجة أن إدراكاً إلهياً فقط يمكنه أن يعرف ويعلم ما حدث منذ الأزل وما سيحدث. فالبشر يخطئون دائماً والتاريخ يثبت ذلك. يقال: سيحدث أحد هذين الأمرين، ودائماً يحدث الثالث. . .».

بيد أن هذا القول الذي يلح على «اللالزوم الأولي للتاريخ Contingence irreductible»، لا يعني انتفاء أي إمكانية للتحليل التاريخي: لأنه إذا كانت الأحداث والوقائع ليست موضوعاً للتنبؤ والتوقع قبل أن تحدث وتقع، فإنها ما إن تحدث حتى «يمكننا أن نحاول فهمها وتأويلها. كما يمكن ربط الأحداث بعضها ببعض وفهم منطق هذا التسلسل بطريقة عكسية تراجعية (Retrospectivement). أما في الحاضر، فلا شيء يسمح بتوقع ما سيحدث نظراً إلى وجود عدد كبير من الاحتمالات: بعضها قابل للتصور، وبعضها الآخر غير قابل للتصور كلياً»(١٢٩).

وعندما اتهمه بعض المفكرين الماركسيين لهذا السبب بجهل التاريخ، أو على الأصح بتجاهله ووضعه على الرف أثناء التحليل، أجابهم شتراوس بنبرة حادة لا تخلو من نبرة حجاجية قائلاً: «أنتم من يجهل التاريخ، أو بالأحرى من يدير له ظهره. فأنتم تضعون مكان التاريخ الواقعي العياني قوانين كبرى للتطور لا توجد إلا في رؤوسكم. إن احترامي للتاريخ، والميل الذي أشعر به نحوه، يأتيان من الإحساس الذي يعطيني إياه بأن ما من بناء فكري يمكنه أن يحل محل الطريقة غير المتوقعة التي تجري عليها الأمور واقعياً»(١٣٠).

يقترح علينا شتراوس إذن تاريخاً بنيوياً، لا يلغي البعد الدياكروني التعاقبي

---

(١٢٩) ليفي ـ شتراوس، من قريب ومن بعيد (الدوائر الباردة)، ص ٢٠١.

(١٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٠١.

للمجتمعات والوقائع الإنسانية، بل يكتفي بإعادة ترتيبه ليحتل الموقع الثاني بعد البعد السانكرني التزامني الذي يحله شتراوس المكانة الأولى والحاسمة. فليس المهم من زاوية التاريخ البنيوي الذي يدعو إليه شتراوس هو الوقائع في تعاقبها عبر الزمن، وإنما المهم أكثر فأكثر هو الطبقات والأصناف والبنيات والأنساق التي تنتظم في إطارها تلك الوقائع وتستمد منها دلالتها ومعناها. وما يقال في حق الوقائع التاريخية المتحولة في علاقتها بأنساقها الثابتة، يصح سحبه على الطبقات والأصناف والأنساق التاريخية، من حيث إن كل نسق منها يندرج بوصفه عنصراً ضمن نسق أشمل منه، يستمد منه علة لمعقوليته على حد تعبير شتراوس: «فإذا كانت الفراغات الداخلية في كل طبقة [صنف ـ فئة ـ نسق ـ بنية]، لا يمكن ملؤها باللجوء إلى طبقات أخرى، فإن ذلك لا ينفي أن كل طبقة ـ منظوراً إليها في كليتها ـ تحيل دوماً إلى طبقة أخرى تحتوي على علة المعقولية التي من دونها لن تستطيع الأولى بلوغها. فتاريخ القرن الثامن عشر «سنوي»، بيد أن القرن ١٨ يشكل مجالاً تاريخياً ينتمي إلى طبقة أخرى تسننه انطلاقاً من مرجعية قرون ماضية وآتية. فيصبح هذا المجال من الأزمنة الحديثة ـ بدوره ـ عنصر طبقة يبدو في نطاقها مترابطاً ومتعارضاً مع «أزمنة» أخرى: العصر الوسيط، والعصر القديم، والمرحلة المعاصرة. . . إلخ. بيد أن هذه المجالات المختلفة، تتناسب مع تواريخ ذات قوة متفاوتة.

يعتبر شتراوس التاريخ البيوغرافي والوقائعي ـ وهو تاريخ يقع في أسفل السلم ـ تاريخاً ضعيفاً لا يحتوي في ذاته على أي معقولية. ولا يكتسب تلك المعقولية إلا إذا نقلناه برمّته إلى قلب تاريخ أقوى منه: وهذا التاريخ الأقوى يرتبط هو الآخر بالعلاقة نفسها مع مرتبات أعلى منه. بيد أنه ينبغي ألا نعتقد أن هذا الاحتواء (على شكل علب تحتوي على علب أخرى) يعيد تأليف وتكوين التاريخ الكلي على نحو تدريجي، لأن ما نربحه من جانب، نضيّعه من جانب آخر. فالتاريخ البيوغرافي والوقائعي هو الأقل قدرة على التفسير، غير أنه الأكثر غنى من حيث الأخبار ما دام يأخذ بعين الاعتبار الأفراد وسماتهم وتفاصيل مجرى حياتهم. . . إلخ. وعندما ننتقل من هذا التاريخ البيوغرافي الوقائعي، إلى تواريخ أقوى فأقوى، فإن هذه الأخبار تصبح خطاطية، ثم تنمحي وتندثر. ومن ثم، فإن المؤرخ ـ بحسب المستوى الذي يوجد فيه ـ يستعيض عما يفقده من أخبار، بما يربحه من فهم أو العكس[١٣١].

(١٣١) Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, pp. 311-312.

ومن ثم فإن المؤرخ يجد نفسه دوماً ـ ومهما كان المجال التاريخي الذي يشتغل فيه ـ في وضعية تحتم عليه أن يختار بين نمطين من التاريخ: تاريخ يخبر أكثر ويفسر أقل، وتاريخ يخبر أقل ويفسر أكثر. أما التاريخ في حد ذاته، وكما وقع بالفعل، فهذا ما لا سبيل إلى معرفته معرفة علمية. ها هنا تبدو نزعة شتراوس الكانطية من جديد.

إذن يجد المؤرخ نفسه متأرجحاً ـ كما لو كان ضحية دور (Dilemme) ـ بين زخم «البراكسيس» وتفاصيل الحياة العملية المعاشة التي لا تحمل أي معنى في حد ذاتها من جهة، وبين البناءات النموذجية النظرية المجردة التي تجد في إطارها وقائع الحياة المعاشة معانيها ودلالاتها من جهة أخرى. وعندما يحاول المؤرخ أن يفلت من قبضة هذا الدور (Dilemme) يجد نفسه لأول وهلة مضطراً إلى الخروج من التاريخ:

ـ خروجاً من أسفل يقوده، وهو ينشد المزيد من الأخبار والتفاصيل، إلى الانتقال من الاهتمام بالجماعات الاجتماعية إلى الاهتمام بالأفراد والبحث عن حوافزهم ومزاجهم وسيرهم الذاتية. وهذا الانتقال من الجماعي إلى الفردي سرعان ما ينتهي به في نهاية المطاف إلى الاشتغال بمجال تحت تاريخي تسوده الفيزيولوجيا والسيكولوجيا. فيجد المؤرخ نفسه وهو يفسر وقائع التاريخ ومساراته المعقدة بعبقريات الأفراد وأمزجتهم وخصائصهم النفسية، يسبح في مجال مغاير تماماً لمجال التاريخ.

ـ أو خروجاً من أعلى يقود المؤرخ، وهو ينشد المزيد من الفهم والتفسير، إلى وضع التاريخ في إطار ما قبل التاريخ، ووضع ما قبل التاريخ في إطار المسار العام الذي انبثقت من خلاله الكائنات المنظمة التي لا يمكن تفسيرها إلا بواسطة الكوسمولوجيا والجيولوجيا والبيولوجيا[١٣٢].

وفي هذه الحالة أيضاً يجد المؤرخ نفسه وهو يفسر وقائعه التاريخية كما لو كانت نتاجاً لعمليات تطور معقدة بيولوجية وطبيعية، يهدم التاريخ ويخرج من مجاله إلى مجالات أخرى مغايرة له.

بيد أن إمعان النظر في دور (Dilemne) المؤرخ، يهدينا إلى طريقة أخرى نفلت بها منه، ولا نضطر معها إلى هدم التاريخ والخروج منه: وهذه الطريقة

(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٣١٣.

هي أن نعتبر التاريخ منهجاً لا يختص بالإنسان، ولا بموضوع بعينه، ما يجعلنا نتخلى عن المطابقة بين مفهوم التاريخ ومفهوم الإنسانية، تلك المطابقة التي جعلتنا دوماً نتصور التاريخ كما لو كان صيرورة تتجه نحو تحقيق غاية أخيرة، غاية حتمية أو جبرية متسامية ومطلقة، هي التحقق الأمثل لإنسانية متسامية يعثر فيه الناس أخيراً في مستوى «النحن» على سعادتهم وحريتهم التي افتقدوها على المستوى الفردي.

وعندما نعتبر التاريخ منهجاً على هذا النحو، فإنه يصبح أداة منطقية لتحليل وتعداد عناصر مختلف البنيات سواء كانت إنسانية أو غير إنسانية. وبهذه الكيفية ـ يقول شتراوس ـ يتبين لنا أن التاريخ هو الذي يصلح لأن يكون نقطة انطلاق لكل بحث عن المعقولية، وليس البحث عن المعقولية هو ما يقود إلى التاريخ بوصفه نقطة نهايته. ولذلك جاز لنا أن نقول إن التاريخ يقود إلى كل شيء، بشرط أن نخرج منه(١٣٣).

ومن هذه الزاوية، يبدو التاريخ كأسلوب للنظر إلى الأشياء والموضوعات وتمييزها والحكم عليها، وكنمط من المعرفة، متجذراً في العقل البشري عامة، ولا يخلو من مفاعيله وآثاره الفكر البرّي نفسه. بيد أن ذلك كله لا يمنح للتاريخ بوصفه معرفة أي امتياز على أنماط المعرفة البشرية الأخرى. وإذا كان التاريخ كمعرفة لم يزدهر في إطار الفكر البرّي ـ ازدهاره في الفكر المدجن ـ فلأن الفكر البرّي ينزع دوماً إلى إدراك العالم إدراكاً تماثلياً تكون فيه البناءات الذهنية صوراً عينية مشابهة تماماً للعالم، من حيث إن أشياء العالم وموضوعاته وظواهره لا تعتبر هنا إلا علامات ورموزاً يتم بها تبادل الرسائل وتحقيق التواصل الضروري لاستمرار الاجتماع البشري. فلا غرو أن نجد الأسطورة، وهي خطاب الفكر البرّي بامتياز، «عندما تواجه مسألة، تفكر فيها عبر تماثلها مع مسائل أخرى مطروحة على أصعدة أخرى: كونية، فيزيائية، أخلاقية، حقوقية، اجتماعية... إلخ. وتأخذ بالاعتبار كل ذلك مجتمعاً... وما تقوله أسطورة ما بلغة تبدو خاصة بميدان معين، يتشعب إلى كل الميادين التي من الممكن أن تطرح فيها مسائل من النمط الشكلي ذاته(١٣٤). فالفكر البرّي يدرك العالم بوصفه كلية دياكرونية وسانكرونية في آن

---

(١٣٣) المصدر نفسه، ص ٣١٣.

(١٣٤) ليفي ـ ستروس، **من قريب ومن بعيد: الدوائر الباردة**، ص ٢٢٢.

واحد، فتأتي معرفته به أشبه ما تكون بالمعرفة التي تمنحها لنا مرايا (غير متوازية بدقة) مثبتة على جدران متقابلة، تلك المعرفة التي تتكون من صور جزئية متعاقبة، بيد أنها متزامنة ثابتة في المكان، نحصل من مجموعها على صورة إجمالية ثابتة لما يوجد في الغرفة.

ولما كان الفكر البرّي فكر تماثلي يدرك الأشياء بأشباهها، فإنه يبدو منشغلاً ـ في كل وقت ـ بوصل ما يتبدى منفصلاً متناقضاً في مستوى الإدراك الواعي، ساعياً باستمرار إلى «تقليص الفروقات وتذويب الاختلافات» على غرار ما يقوم به العقل التحليلي في الفكر العلمي المعاصر بطريقته الخاصة. فالفكر البرّي والفكر العلمي المعاصر شكلان مختلفان للعقل التحليلي، من حيث كونهما معاً يحاولان التغلب على «لا استمرارية» أصلية، على انفصال وفوضى وانتفاء للمعنى، تتبدى عليها ـ لأول وهلة ـ موضوعات العالم، وسيلتهما في ذلك إنتاج «اتصال» و«استمرارية» على مستوى الفكر والمعقولية تجمع بين تلك الموضوعات على نحو يجعلها تنضح بالمعنى والدلالة. بيد أنهما لا ينتجان ذلك التواصل والاستمرارية بين موضوعات العالم بالطريقة ذاتها: ففي الوقت الذي نجد فيه الفكر البرّي يعتمد على نسق من المفاهيم الملتصقة بصور الأشياء الملموسة العينية، محولاً كل أشياء العالم وموضوعاته إلى علامات يدل بعضها على البعض الآخر، بشكل ينتفي فيه أي فاصل بين الكلمات والأشياء، والدلالات ومدلولاتها، نجد العقل العلمي المعاصر يقوم بالوظيفة نفسها، لكن بطريقة مغايرة تعتمد على نسق من التصورات العقلية (لا على نسق من الصور الحسية)، بحيث تكف الأشياء عن أن تكون علامات تصلح لأن يفكر بها وبواسطتها، وتصبح التصورات والمفاهيم المجردة معادلاً بين كل الأشياء والموضوعات تتحدد بالقياس إليه، وبالارتباط به قيمها ودلالاتها.

وإذا كان العقل العلمي المعاصر يبدو في شكل من يتصارف بـ «قطع منفصلة»، بـ «قطع غيار»، بـ «صرف النقود»، أي في شكل من يتصارف بأفكاره، فإن العقل البرّي يبدو في شكل «خازن منطقي»: «فهو يربط الخيوط والعلاقات من دون هوادة، مرجعاً إليها كل مظاهر الواقع سواء كانت فيزيائية أو اجتماعية أو ذهنية»(١٣٥).. بحيث تبدو مستويات الواقع، ومختلف المواقف والأدوار والروابط، مندمجة، متشخصة، متجسدة بعضها في البعض

(١٣٥) Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, p. 318.

الآخر، لا تمايز ولا انفصال في ما بينها (على نحو ما يعبر عنه تابو الأصهار). ففي هذا التابو يبرز ـ على سبيل المثال ـ الفارق بين الفكر البرّي والفكر المدجن الذي يجد تعبيره الأسمى في الفكر العلمي المعاصر.

يظهر تابو الأصهار في تحريم أي تماس بين الأصهار المقربين (أي بين أب البنت وزوجها)، إذ يحرص الزوج على احترام أب زوجته إلى حد الامتناع عن الكلام في حضرته إلا إذا كان الأمر بإذن منه أو كان الكلام جواباً على سؤاله، وتفادي الجلوس بالقرب منه أو المكوث معه في مكان واحد تنتفي فيه المسافة بينهما. ويفسر شتراوس هذا التابو بكون الأب ما إن يزوج ابنته لرجل حتى يصبح دائناً له، ويصبح الرجل/الصهر مديناً يشعر بالدونية تجاهه.

ذلك أن «مكانة مانح النساء تترافق في معظم المجتمعات مع رفعة اجتماعية (واقتصادية أحياناً)، بينما تترافق مكانة الآخذ مع مستوى اجتماعي أدنى، ومع تبعية. ويمكن لهذه اللامساواة بين الأصهار أن تعبر عن ذاتها موضوعياً في المؤسسات، في شكل تراتبية متحركة أو جامدة، كما يمكنها التعبير عن ذاتها في نسق العلاقات الشخصية بواسطة الامتيازات والمحرمات»[١٣٦].

يبدو هذا التابو غريباً عن المجتمعات الحديثة المتطورة، وكأنها لم تعرفه في الماضي ولا تعرف مثيلاً له لا في الحاضر ولا في المستقبل. بيد أننا ما إن نمعن النظر في الثقافة المعاصرة حتى نجد ما يمكن اعتباره نسخة معدلة، أو تنويعاً، لممارسة تابو الأصهار في المجتمعات المعاصرة: يبدو ذلك في هذه التقاليد التي «تمنعنا من مساءلة كبار هذا العالم، والتي تجعلنا مضطرين إلى أن ننسحب من طريقهم أثناء مرورهم قربنا»[١٣٧]. كل البروتوكولات الجاري العمل بها في هذا الشأن تؤكد هذا التابو، وتمنعنا من أن نبادر بتوجيه الكلام إلى الملك أو الملكة أو رئيس الجمهورية، وتلزمنا بأن نلزم الكثير من التحفظ إذا ما وضعتنا ظروف مفاجئة في موقع بجوار رؤسائنا، موقع أقرب بكثير مما تسمح به لنا المسافة الاجتماعية الفاصلة بيننا وبينهم داخل التراتبية الاجتماعية.

لا يكمن الفرق إذن في طبيعة هذه الممارسة على الرغم من كونها تعبّر في

(١٣٦) المصدر نفسه، ص ٣١٧.

(١٣٧) المصدر نفسه، ص ٣١٧.

المجتمعات البدائية عن الفكر البرّي، وفي المجتمعات الحديثة عن الفكر المدجن، بل يكمن الفرق فقط في أن ممارسة تابو الأصهار في ـ المجتمعات البدائية ـ تختلط وتمتزج بممارسات وعلاقات اجتماعية أخرى، بسبب انعدام تمايز اجتماعي في المجتمعات البدائية، في حين نجدها في المجتمعات الحديثة ـ وقد اكتست شكلاً جديداً ـ منفصلة مجردة عن أنماط الممارسات والعلاقات الاجتماعية الأخرى. ففي موقف البدائي من صهره تختلط علاقات القرابة والمصاهرة، وهي علاقات عائلية شخصية، بعلاقات تراتبية في مجال السلطة والنفوذ. أما في موقف الإنسان الحديث من رؤسائه فنجد فصلاً وتمييزاً بين العلاقات العائلية الشخصية، والعلاقات السياسية والمدنية العمومية. فـ «إذا كان زوج ملكة إنكلترا يعاملها عمومياً بصفته أول رعاياها، فإنه لا يكون إلا زوجها ولا تكون إلا زوجته عندما يكون معها رأساً لرأس.

في المجتمعات الحديثة هناك فصل بين هذا الدور وذاك، أما في المجتمعات البرّية فلا نجد هذا الفصل، بل إن هذا هو ذاك في الآن ذاته: وها هنا تكمن غرابة تابو الأصهار»[١٣٨].

لا تكون المواقف والأفكار والعلاقات والممارسات في المجتمعات البدائية إلا مشخّصة.

أما في المجتمعات الحديثة فإنها تكون في الأغلب الأعم صورية مجردة». فعلاقتي برئيس الجمهورية ـ يقول شتراوس ـ علاقة تنظمها قواعد محددة. فهي علاقة صورية، إذ لا تربطني به علاقات أخرى، وهي علاقة تلزمني بألا أبادره بالكلام، وألا أتكلم معه إلا إذا سألني، وأن أقف على مسافة منه احتراماً له. لكن يكفي أن تنغمس هذه العلاقة الصورية في علاقة ملموسة مشخّصة، وأن تتراكم المواقف الخاصة بكل منها، لكي أجدني مشوشاً مرتبكاً متورطاً بعائلتي على غرار ما يحدث للأهلي الأسترالي تماماً»[١٣٩].

وإذا كان الفكر البرّي والفكر العالم وجهين للعقل التحليلي، فإن الفكر البرّي فكر عيني تشخيصي، في حين أن الفكر العالم فكر صوري. أما آليات اشتغالهما فواحدة هنا وهناك: وهذا ما يؤكده شتراوس بقوله إن «الفكر البرّي

---

(١٣٨) المصدر نفسه، ص ٣١٧.

(١٣٩) المصدر نفسه، ص ٣١٨.

ـ عكس ما ذهب إليه برول ـ هو فكر ينبني على الفهم لا العاطفة، وعلى التمايزات والتقابلات لا على الخلط والمشاركة. وقد فهم كل من دوركهايم وموس في عدد من نصوصهما العلمية أن الفكر المسمى بدائياً تفكير تكميمي[١٤٠]، بل إن شتراوس يذهب إلى حد الجزم بأن «الفكر البرّي منطقي بالمعنى ذاته الذي به يكون تفكيرنا منطقياً»[١٤١]، وبأن تفكير أحد الأهالي وهو يخط على التراب رسوماً توضيحية لآرائه في ما يتعلق بعلاقات القرابة، لا يقل منطقية عن تفكير أستاذ البوليتيكنيك وهو يعرض بواسطة خطاطات ورسوم بيانية أعقد النظريات الرياضية والفيزيائية.

ومن المعلوم أن شتراوس قد خصص كتاب **الفكر البرّي** كله للبرهنة على ذلك، منتقداً رؤى المدارس الوضعية والتطورية التي لم تكن ترى في الفكر البرّي إلا طفولة ماثلة في الحاضر (بسبب لاتاريخيته المزعومة) للعقل المعاصر الذي بلغ أوج نضجه لدى الأوروبيين الغربيين، مبرزة الفروقات الجوهرية التي تزعم أنها لا تطال مضمونهما فقط، بل تتعداه إلى آليات تفكيرهما، أي تتعداه إلى شكلهما، واضعة الأول في بداية سلم التطور، والثاني في نهايته، منتهية إلى نزعة عنصرية أورومركزية.

من ذلك على سبيل المثال لا الحصر، ما يراه البعض من وجود فارق جوهري بين الفكر البرّي والفكر العالم، يتمثل في كون الأول يفكر بالأشياء، ما يجعل التجليات الحتمية للعالم تبدو للبدائيين بمثابة رسائل، وفي كون الثاني يشتغل من خلال نظرية الإعلام برسائل حقيقية.

لا يرى شتراوس في هذا ما ينقص من قدر الفكر البرّي مقارنة بالفكر العالم، بل يرى على العكس من ذلك أن هذا الفكر البرّي كان سباقاً إلى تصور الكون في صورة كون إعلامي كله معان ودلالات ورسائل يتوقف استمرار وجود البشر على تلقيها وتأويلها والعمل بها، كون يبدو «لنا ـ يقول شتراوس بعبارات شاعرية ـ كما لو كان علامة على وقت كانت فيه السماء تمشي على الأرض وتتنفس في شعب من الآلهة». وكان يكفي أن يتقدم الفكر العالم في وقتنا الراهن مكتشفاً الإعلاميات، لكي نكتشف في الكون كوناً إعلامياً « تسود فيه من جديد قوانين الفكر البرّي: سماء أيضاً تمشي على أرض في شعب من

(١٤٠) المصدر نفسه، ص ٣١٩.

(١٤١) المصدر نفسه، ص ٣١٨.

المرسِلين والمتلقين، تشكل رسالتُهم ـ ما دامت تمر وتسري ـ موضوعاتِ العالَم الفيزيائي التي يمكن إدراكها من الداخل والخارج»[١٤٢].

لقد اكتشفت نظرية الإعلام في وقتنا الراهن أن عدداً من ظواهر الكون كالظواهر البيولوجية تمتلك خصائص ذاتية تجعل منها رسائل حقيقية، بل إن نظرية الإعلام نفسها لم يكن وجودها ممكناً لو لم يكتشف العلماء أن الإعلام مظهر من مظاهر الكون الطبيعي الذي تشترك معه الرسائل في مجموعة من السمات، خصوصاً عندما تُبَث مكتسبة بذلك وجوداً مستقلاً عن الباعث والمتلقي.

وإذا كان لا بد لنا من أن نرسم خطاً فارقاً بين العقل البرّي والعقل العالم في هذا الصدد، فلنقل إن العقل البرّي لم يكن يتوفق دوماً في الاهتداء إلى العنصر الدال حقاً، عندما كان يعالج الخصائص الحسية لأشياء العالم من حيوان ونبات وجمادات كما لو كانت عناصر في رسالة، معتبراً إياها علامات. ولم يكن له أن يتوفق في القبض على العنصر الدال حقاً، لأن هذا العنصر ينتمي إلى المستويات المجهرية من جهة، ولأن البدائيين لا يتوفرون على الأدوات التقنية المتطورة التي تمكنهم من معالجة مثل هذه المستويات من جهة أخرى. ومع ذلك، فقد استطاع البدائيون ـ يقول شتراوس ـ «أن يميزوا ـ من وراء ما يشبه سحباً ـ مبادئ تأويل لم نتبين قيمتها الاسكتشافية إلا بعد الاكتشافات الحديثة في مجال المواصلات والحواسيب والمجاهر الإلكترونية»[١٤٣]. وإذا كان البدائيون قد أخطأوا عندما اعتادوا تأويل الظواهر الفيزيائية كما لو كانت رسائل، فإنهم مع ذلك قد اهتدوا ـ بهذه الطريقة ذاتها ـ إلى اكتشاف بعض خصائص تلك الظواهر، وإن كانت تلك الخصائص ليست هي الخصائص ذاتها التي تستأثر باهتمام العلماء المعاصرين[١٤٤].

وبصفة عامة، يمكن القول إن الكون الفيزيائي شكّل موضوعاً لمقاربتين متقابلتين: **الأولى** مقاربة حسية عينية ملموسة تنظر إليه من زاوية خصائصه المحسوسة، **والثانية** صورية شكلية مجردة تنظر إليه من زاوية الخصائص الصورية. ولو لم تكن قد حدثت تغيرات ـ على المستوى النظرى ـ في أفق الرؤية إلى الكون، فإن هاتين المقاربتين ما كان لهما إلا أن تؤديا ـ في استقلال

---

(١٤٢) المصدر نفسه، ص ٣١٨.

(١٤٣) المصدر نفسه، ص ٣٢٠.

(١٤٤) المصدر نفسه، ص ٣٠٠.

عن بعضهما البعض ـ إلى مسلكين ومعرفتين متعادلتين من حيث قيمتهما:

ـ المسلك التجريبي الذي يقوم على أساس نظرية المحسوس والعيني، والذي كان العقل البرّي سباقاً إلى انتهاجه، وهو الذي ظل يستجيب لحاجياتنا العملية بواسطة ما يسميه شتراوس فنون الحضارة التي شكّل العصر الحجري الجديد عصر تفتحها وازدهارها، وهي فنون الفلاحة وتربية المواشي والنسيج وصناعة الخزف وتصبير المواد الغذائية. . . إلخ.

ـ والمسلك الذي يقوم على أساس المعقول، وهو المسلك الذي انتهجه الفكر العلمي ونبع منه العلم المعاصر[١٤٥].

وإذا كان تاريخ المعرفة البشرية، قد تأرجح منذ قرون طويلة بين هذين المسلكين المتقابلين، فإنه كان علينا أن ننتظر القرن العشرين لكي يلتئم شملهما في إطار العلم المعاصر، ولكي يلتقي «ذلك الذي يلج الكون الفيزيائي بواسطة التواصل، بذلك الذي نعرف ـ منذ أمد قليل فقط ـ أنه يلج عالم التواصل بواسطة الفيزياء»[١٤٦]، ولكي نقطع المسافات في اتجاه ما حلم به دو سوسير منذ بداية القرن العشرين وهو دمج مختلف العلوم البشرية (عن الطبيعة والإنسان) في إطار علم تواصلي واحد.

ليس التاريخ إذاً، من حيث هو معرفة بما يجري وما يقع للاجتماع البشري من تحولات وتغيرات، إلا منهجاً لا تصبح بمقتضاه الواقعة معقولة إلا في علاقتها بنسق التواريخ الذي يبنيه المؤرخ والذي تنتمي إليه، ما يجعل الواقعة تابعة للبنية والنسق، ومجرد تحول من تحولاتها. وهذا ما يجعلنا نقول إن البنيوية لا تنفي التعاقب الدياكروني وإنما تجعله ظاهرة مشتقة تابعة لسانكرونيا البنيات، معبرة عن التحولات الداخلية التي تنجم عن اختلال التوازنات بين مكونات تلك البنيات وعناصرها. ومن ثم كان لكل بنية زمانها وتاريخها الخاص الذي قد يختلف إيقاعه وكثافته وانزياحاته عن بنية أخرى مجاورة لها في المكان. وبالطبع، فإن ذلك لا يلغي أن توجد بين هذه التواريخ الخاصة قواسم مشتركة تتيح للمؤرخ إمكانية إجراء المقارنات في ما بينها، واستنتاج قواعدها وسننها التي لا نعثر عليها إلا في هذا المستوى الذي

---

(١٤٥) المصدر نفسه، ص ٣١٢.

(١٤٦) المصدر نفسه، ص ٣٢١.

يلتقي فيه الخاص بالعام، والفردي بالجماعي، والذاتي بالموضوعي، والإرادي باللاإرادي، وهو مستوى اللاشعور بالمعنى البنيوي للكلمة. وليست تلك القواعد والقوانين والسنن اللاشعورية ـ في نهاية التحليل ـ إلا سنن هذا الضيف الحاضر معنا في كل الأزمنة والأمكنة، الحاضر معنا «من دون دعوة، ألا وهو العقل البشري»[147].

لكن، كيف تحدث التحولات التعاقبية في المجتمعات البشرية التي تتكون من سلسلاتها تواريخها الخاصة؟

يرى شتراوس أن كل ثقافة، وكل مجتمع، يتكون من مجموعة مترابطة من المستويات أو الأنساق الرمزية (كاللغة والنسق الاقتصادي والنسق القرابي وقواعد الزواج والفن والدين والعلم والأسطورة واللباس والطبخ والمعمار. . . إلخ). وكل نسق أو مستوى يترابط ـ في العادة ـ مع غيره بعلاقات متكافئة لا يكون بمقتضاها أي منها مهيمناً على الآخر وعلى الكل. ويسعى كل نسق، وكل مستوى من مستويات المجتمع والثقافة، إلى التعبير عن مظهر من مظاهر الواقع الطبيعي والواقع الاجتماعي من جهة، وعن العلاقات التي تربط بين هذين الواقعين من جهة ثانية، وعن العلاقات التي تربط كل نسق بغيره من الأنساق الأخرى من جهة ثالثة. وإذا كانت هذه الأنساق والمستويات لا تستطيع التعبير عن بعضها البعض بطريقة متكاملة، وعلى نحو متكافئ، فذلك يعود إلى أسباب، منها: أن شروط اشتغال كل نسق لا تتماثل مع شروط اشتغال الأنساق المغايرة بحيث لا يمكن قياس بعضها على البعض الآخر، ومنها أيضاً العناصر الغريبة التي يدخلها التاريخ في تلك الأنساق والمستويات والتي تؤدي إلى الانزلاق من مجتمع إلى آخر، كما تؤدي إلى عدم تكافؤ في وتيرة التطور الخاصة بكل نسق أو مستوى على حدة. ولما كان كل مجتمع معطى في المكان والزمان، ما يجعله معرضاً لتأثير المجتمعات المجاورة له، ولتأثير ماضيه، فإن المستويات والأنساق الرمزية للمجتمع، لا يمكن اختزال بعضها في البعض الآخر وترجمة بعضها في الآخر، لأنها تبقى مشروطة دوماً بانبثاق عناصر وثوابت لا يمكن التحكم فيها عقلانياً»[148].

---

(١٤٧) ليفي ـ ستروس، الانثروبولوجيا البنيوية، ص ١٠٣.

(١٤٨) Claude Lévi-Strauss, «Introduction à l'Oeuvre de Marcel Mauss,» dans: Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, sociologie d'aujourd'hui (Paris: Presses universitaires de France (PUF), 1997), pp. xix-xx.

يكمن إذاً، في هذا اللاتوافق الداخلي المحايث للمجتمع، مبدأ تفسير التحولات والتطورات والتغيرات التي تطرأ عليه في الزمان والمكان: فما إن يطرأ خلل في توازن أنساق المجتمع ومستوياته للأسباب التي ذكرنا، حتى يضطر إلى القيام برد فعل يستهدف إعادة بناء التوازن من جديد. وينجم عن رد فعل المجتمع الهادف إلى التصحيح الذاتي لما اختل من توازناته الداخلية، سلسلة من التحولات والانزلاقات والانعطافات والاندماجات بين مختلف أنساق المجتمع.

ولما كان من المتعذر على أنساق المجتمع أن تتطابق وتتوازن ويعبّر بعضها عن الآخر بشكل تام وكامل ودائم، فإن المجتمع يبقى عرضة للتحول والتغير والتطور. وبقدر ما يشكل المجتمع نظاماً للأنظمة (أي للأنساق والمستويات المختلفة التي يتركب منها)، بقدر ما يكون كياناً سانكرونياً تزامنياً لأن النظام والنسق مفهوم مكاني يتجلى في تزامنيته، غير أن المجتمع يبقى مع ذلك عرضة للتحولات الدياكرونية التعاقبية، نتيجة الاختلالات المحايثة ورد الفعل عليها كما رأينا.

وإذا كان شتراوس يفسر بهذا التصور البنيوي للتاريخ، أو إن شئت بهذا التاريخ البنيوي، مختلف التحولات والمسارات الداخلية التي تطرأ على مجتمع بعينه، فتجعله يتغير ويتطور من دون أن يفقد حدوده الكيفية، أي من دون أن يفقد هويته ويتحول إلى مجتمع مغاير له، فإنه بهذا التصور يعجز عن تفسير المسارات والسيرورات التاريخية باعتبارها تحولاً يؤدي بالضرورة إلى تكوّن مجتمع من رحم مجتمع آخر. وبعبارة أخرى إن تصور شتراوس البنيوي للمجتمع وتاريخه، «يفسر التحول الداخلي لمجتمع معين، بيد أنه لا يكشف أي علاقة مقصودة بين مجتمع يتطور هو (أ)، سابق على آخر هو (ب)، الذي يبرز منه كتشكيلة تاريخية. هذه العلاقة ـ مأخوذة كعلاقة ضرورية وموضوعية ـ يجب أن تكون تكوينية. والحال أن المجتمعات لدى شتراوس تتراص، بتعددها، في خط من التعاقب الزمني، لكن من دون أن توجد بينها علاقة ضرورية ما. . . فليس ثمة أي **علاقة تكوينية** أو استمرارية تسمح بتفسير الانتقال من مجتمع إلى آخر. وما التاريخ سوى سلسلة من الوحدات البعيدة في ما بينها عن أي صلة تكوينية. . . غير أنه إذا لم تكن هناك وحدة تكوينية، فإن التاريخ سيتقلص إلى مجرد تعاقب زمني لبنيات متجاورة لا تربط في ما بينها أي علاقة (تاريخية) ضرورية. ومن ثم سوف لا يمكن الحديث إلا عن

تجميع لتواريخ متقطعة، ويصبح الحديث عن تاريخ كوني عديم المعنى»[149].

وبعبارة أخرى يمكننا القول إنه إذا كان التاريخ البنيوي على طريقة شتراوس، يتيح للعقل أن يصنف المجتمعات بحسب درجة تعقيد تركيبها، وبحسب وتيرة إيقاع تحولاتها الداخلية، أي وتيرة إيقاع زمنها الخاص، وأن يعقد المقارنات في ما بينها، وأن يحدد نماذجها وأنماطها ومستويات تطور بعضها بالنسبة إلى الآخر، فإنه لا يتيح له أن يفسر العلاقات التكوينية التي تجعل مجتمعات تتكون من اندثار مجتمعات أخرى، ما يجعل أشكال المجتمعات التي ظهرت في سيرورة التاريخ البشري منذ فجر التاريخ إلى اليوم تنتظم في إطار حركة حلزونية تتجه بها في المحصلة النهائية إلى التقدم والتطور والانتقال من حالة البساطة إلى حالة التعقيد، ومن البداوة إلى الحضارة.

تبدو المجتمعات البشرية ـ من زاوية هذا التاريخ البنيوي ـ متفاوتة في درجة تطورها، وتركيبها وتعقيدها وعظمتها: فليست المجتمعات المتعاقبة في التاريخ إلا تحقيقاً ملموساً لتركيبات احتمالية ممكنة (تتفاوت من حيث درجة تعقيدها) بين عناصر أولية يعرضها جدول عقلي عام أشبه ما يكون بجدول العناصر الكيميائية أو الفيزيائية، ما يجعلنا قادرين على أن نتصور تراتبية المجتمعات من حيث الكبر والتركيب بواسطة قياسها على نموذج تراتبية الجزيئات الذرية الضخمة التي تتركب من آلاف الذرات، والجزيئات الذرية البسيطة التي لا تتركب إلا من عدد محدود من تلك الذرات.

لنتصور لاعب قمار لا يضع نصب أعينه وهو يلعب الروليت، العثور على الرقم الرابح فقط، بل تحقيق تركيب معقد جداً انطلاقاً من عشرات أو مئات الضربات، تحدده قواعد تتراوح بالتناوب بين الأحمر والأسود، أو الفردي والمزدوج. يمكن للاعب أن يحقق هذا التركيب المعقد من الضربة الأولى، أو من الضربة الألف أو المليون، ومن الممكن ألا يحققه أبداً. بيد أنه لا يخطر ببالنا أن نقول إذا ما حقق التركيب المأمول في المحاولة السبعمئة وخمس وعشرين، إن كل المحاولات السابقة كانت ضرورية لذلك التحقيق والإنجاز. فقد تم له تحقيق ذلك التركيب في تلك اللحظة، كما كان من الممكن ألا يتم له ذلك إلا في لحظة متأخرة، وهكذا. . بيد أنه لم يكن هناك تقدم ـ خلال محاولاته السابقة الأصلية ـ يمكننا اعتباره شرطاً ضرورياً لنجاحه في تحقيق

---

(١٤٩) باسكينز، **البنيوية والتاريخ**، ص ٢٦.

ذلك التركيب... (وبالمثل) كان من الضروري أن ننتظر انصرام آلاف من السنين لكي تنجز البشرية هذا التركيب المعقد الذي هو الحضارة الغربية (الحديثة). وكان من الممكن لها أن تنجزه منذ بداياتها الأولى، وكان من الممكن أن تنجزه في وقت لاحق، غير أنها أنجزته في هذا الوقت (في الأزمنة الحديثة والمعاصرة)، ولا يوجد سبب لذلك، إن هذا ما حدث وكفى.

هكذا يلغي شتراوس عنصر الزمن في ما يحدث للمجتمعات والثقافات من تقدم وتغير.

ولكي يبرر موقفه من الزمن التاريخي، يدعونا شتراوس إلى التأمل في **الكتابة** «بوصفها أهم مكسب حققته الثقافة البشرية، وشرطاً لتجميع المعرفة وتحصيلها والاستفادة من تجارب الأجيال الماضية»، بل وأصلاً للحضارة الحديثة والمعاصرة(١٥٠). فمن المعلوم أن الكتابة تثبت وتقيد المكاسب التي حققتها الأجيال السالفة في كل مجالات الحياة وتحافظ عليها من الاندثار كيما تستفيد منها الأجيال التالية. إن الأمم المتحضرة التي تتقن الكتابة تعيش بذاكرتين: ذاكرتها **الطبيعية** وذاكرة **اصطناعية** تتمثل في الكتابة. أما الأمم «البدائية» التي لا تعرف الكتابة، فتضطر إلى التعويل على ذاكرتها الطبيعية فقط، في تسجيل وتقييد تجاربها الناجحة والفاشلة، ومكاسبها ومعارفها المختلفة، وتضطر ـ لذلك السبب أيضاً ـ إلى أن تتناقل ـ عبر الأجيال ـ تجاربها ومكاسبها ومعارفها بالرواية الشفوية، ما يجعل ذلك التسجيل المعتمد على الذاكرة مهما كان خصبها، وذلك التناقل المعتمد على التقابل الشخصي في المكان الزمان، محدودين وضعيفين مقارنة بما تتيحه الكتابة من إمكانات واسعة في التسجيل والنشر. وشتّان ما بين مجتمع شفوي يعيش بذاكرة واحدة هي الذاكرة الطبيعية المحدودة المدى في الزمان والمكان، ومجتمع كتابي يعيش بذاكرتين: ذاكرته الطبيعية وذاكرة الكتابة (أو الكتابة بوصفها ذاكرة ثانية لا حدود لمداها وأثرها في المكان والزمان). وهذا ما يجعل التجارب والخبرات والمعارف تتراكم في المجتمعات الكتابية، مكونة رأسمالاً حضارياً تتوارثه الأجيال، وتستفيد منه الأجيال اللاحقة بتمثلها له والانطلاق منه لتحقيق اكتشافات واختراعات وتحسينات في المجالات التقنية والعلمية والثقافية بالمعنى العام للكلمة، أي لتحقيق المزيد من التقدم.

(١٥٠) Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, pp. 28-29.

بيد أنه إذا ما تذكرنا أن الكتابة اخترعت في الضفة الشرقية للبحر الأبيض المتوسط ما بين الألفية الثالثة والرابعة قبل ميلاد المسيح إثر الثورة النيوليتيكية التي أتت باكتشاف فنون الحضارة كالزراعة وتربية المواشي والخزف والنسيج، والتي لا زالت تشكل أساساً مكيناً لوجودنا الراهن، والتي مكّنت البشرية من أن تراكم وأن لا تبقى مرهونة في عيشها بما يجود به الصيد والقطاف، فإننا نتنبه إلى أن الكتابة لم تكن شرطاً لازماً لظهور هذه الأشكال من التطور والتقدم (لأن الكتابة ظهرت بعد ظهورها).

إذن، إذا كنا في ما قبل ـ يقول شتراوس ـ قد اعتبرنا الكتابة شرطاً للتقدم، فإنه يجب علينا الآن أن نتنبه إلى أن بعض أنماط التقدم الأكثر أهمية في تاريخ البشرية (ويقصد بها شتراوس مكاسب الثورة النيوليتيكية)، إنما تحققت من دون تدخل الكتابة(١٥١).

وإذا كانت فتوحات الثورة النيوليتيكية قد تحققت في عدد من الأماكن المتفرقة في العالم، فإن اختراع الكتابة تحقق محدداً في المكان. ولذلك يتعين علينا أن نتساءل عن الظواهر التي قد يكون ظهور الكتابة مرتبطاً بها، بل قد يكون مشروطاً بها.

وعندما نطلع على الجهات التي ظهرت الكتابة فيها لأول مرة في تاريخ البشرية (وهي شرق البحر الأبيض المتوسط، والصين القديمة ومناطق من أمريكا قبل الغزو الأوروبي)، فإننا نتنبه إلى أن القاسم المشترك في ما بينها كلها هو أنها انفردت بتكون مجتمعات تراتبية تستخدم جزءاً من سكانها على شكل عبيد وخدم، لخدمة الجزء الآخر الذي يشكله السادة. وقد شكّلت الكتابة في هذه المجتمعات التي اقترن ظهورها بها، أداة للحكم والسلطة وضبط الخيرات المادية والبشرية وسيادة صنف من سكان المجتمع على صنف آخر(١٥٢).

هكذا يعود شتراوس بالتقدم إلى رأسملة المعارف والخبرات وتراكمها، ويعود بهذه الرأسملة وذاك التراكم إلى اختراع الكتابة التي لم يكن ظهورها ممكناً إلا بظهور المجتمعات التي يستغل فيها الإنسان أخاه الإنسان. وعندئذ ـ يقول شتراوس ـ نجد مشكل التقدم يتعقد آخذاً بعدين اثنين هما: تحسن ورقي

(١٥١) المصدر نفسه، ص ٣١.

(١٥٢) المصدر نفسه، ص ٣٣.

من جهة، وانحطاط وتدنٍ من جهة أخرى. وإلا فما معنى أن يكون ثمن تقدم الإنسان في السيطرة على الطبيعة واستغلال خيراتها بما يؤدي إلى ازدهار حضارته وتقدمها، هو استغلاله لأخيه الإنسان وتعامله مع جزء من بني البشر كما لو كانوا مجرد موضوعات وأشياء للاستهلاك والاستعمال[١٥٣].

وإذا كان ممكناً تصنيف المجتمعات البشرية إلى مجتمعات كتابية، وأخرى لا تعرف الكتابة، فإن هذا التصنيف يتضمن ـ كوجه آخر له ـ إمكانية تصنيف تلك المجتمعات إلى مجتمعات ذات تراتبية تقوم على استغلال الإنسان لأخيه الإنسان، ولا يهم هنا تعداد الأشكال التاريخية العينية التي اتخذها ذلك الاستغلال، ومجتمعات «ديمقراطية» لا تعرف تراكمات للثروة في يد البعض على حساب البعض الآخر، فيتساوى فيها الناس ولا توجد فيها مقومات ودواعي استغلال البشر بعضهم بعضاً، وهي المجتمعات البدائية.

ويقوم هذا التصنيف لدى شتراوس دائماً على أساس القياس على نموذج علمي طبيعي وكأن الرجل بذلك يجسد في تحليله لقضاياه تلك الأطروحة المنهجية القائلة إن الإنسان لا يصبح موضوعاً للعلم إلا بموضعته، أي بتفكيكه وإذابته ودمجه في الطبيعة: فقد سبق أن كان النموذج العلمي الطبيعي الذي تقاس عليه المجتمعات من حيث بساطتها وتعقدها هو جزيئات الذرة الكبيرة، وجزيئات الذرة الصغيرة، وها هو شتراوس يقيس المجتمعات المتمايزة اجتماعياً (وهي المجتمعات القائمة على إمكانية تراكم الثروات والاستغلال والقهر الاجتماعي، ويمثل المجتمع الحديث شكلها الأكثر تطوراً وتعقيداً) والمجتمعات التي لا تتوافر على تمايز اجتماعي داخلي (وهي المجتمعات البدائية المساواتية التي لا تتوافر فيها شروط مراكمة الثروات ولا احتكارها لصالح البعض، على حساب البعض الآخر، ولا يوجد فيه استغلال ولا قهر اجتماعي لانتفاء شروطهما والدواعي إليهما)، أقول ها هو شتراوس يقيسهما على نموذج طبيعي آخر، نموذج تصنيف ميكانيكي هذه المرة بموجبه يتم تشبيه المجتمعات من حيث تنظيمها الداخلي بالآلات، وتصنيف الآلات إلى آلات ميكانيكية تعتبر الساعة نموذجها الأرقى والأمثل، وآلات ترموديناميكية تعتبر الآلة البخارية نموذجها الأمثل.

وبينما تشتغل الآلات الميكانيكية (كالساعة) باستعمال الطاقة التي توافرت لها منذ البداية، وتظل ـ من الناحية النظرية ـ تشتغل محافظة على طاقتها

(١٥٣) المصدر نفسه، ص ٣٣.

الأصلية إلى ما لا نهاية له إذا كان بناؤها سليماً، ولم تتعرض لعوارض تعوق سيرها الطبيعي كالسخونة والاحتكاكات، فإن الآلات الترمودوناميكية (كالآلة البخارية) تشتغل على أساس الفرق والاختلاف والتمايز بين أجزائها ومكوناتها في ما يتعلق بالحرارة، وبصفة أدق بين الـ (La Chaudière) والـ (Le Condenseur)، وتنتج عملاً أعظم وأضخم من أي آلة أخرى مستهلكة طاقتها مبددة تلك الطاقة تدريجياً.

تتناسب المجتمعات المتمايزة اجتماعياً التي ظهرت إثر الثورة النيوليتيكية، وعلى رأسها المجتمعات الحديثة، مع الآلات الترمودوناميكية، فهي مجتمعات «حارة» لأن درجة حرارتها التاريخية تكون في العادة مرتفعة بسبب تمايزها الاجتماعي إلى طوائف وطبقات اجتماعية بينها صراع دائم تستمد منه تلك المجتمعات حرارتها التاريخية المتجددة، ولا يهم في ما إذا كان تمايزها الاجتماعي قد تحقق تاريخياً في شكل تراتبية اجتماعية عبودية، أو إقطاعية، أو رأسمالية تنبني على أساس التقسيم الطبقي.

تحتوي هذه المجتمعات المتمايزة ـ التي تستمد حرارتها التاريخية من الصراعات الاجتماعية الدائمة، على درجات متفاوتة من الفوضى أو **الأنتروبيا** الشبيهة بالأنتروبيا الملازمة لاشتغال الآلات البخارية». فمجتمعاتنا ـ يقول شتراوس ـ ليست مجتمعات تستخدم الآلة البخارية على نطاق واسع فقط، بل إنها أيضاً تشبه ـ من حيث بنيتها ـ آلات البخار، إنها تستخدم في أداء وظائفها فرْقاً في الطاقة والقدرة تجسده مختلف أشكال التراتبية الاجتماعية سواء سميناها عبودية أو إقطاعية أو تقسيماً طبقياً. . . وقد تمكنت هذه المجتمعات من أن تحقق في داخلها لاتوازناً تستخدمه في سبيل إنتاج المزيد من النظام (وهو ما نراه في مجتمعات الآلية (Les Société à machinismes))، وفي سبيل إنتاج المزيد من الفوضى، ومن الأنتروبيا، حتى على صعيد العلاقات بين البشر»[١٥٤].

أما المجتمعات البدائية أو «الديمقراطية» التي لا تعرف تمايزاً اجتماعياً، فتتناسب ـ في نظر شتراوس ـ مع الآلات الميكانيكية، فهي مجتمعات «**باردة**» لأن درجة حرارتها التاريخية قريبة من الصفر، فهي لا تحتوي على صراعات داخلية (أو على قدر ضئيل منها)، ولا تحتوي على قدر كبير من الأنتروبيا، وتنظيمها الداخلي أشبه ما يكون بتنظيم الساعة، «إنها ـ بتعبير شتراوس ـ

(١٥٤) المصدر نفسه، ص ٣٩.

مجتمعات تنتج قليلاً جداً من الفوضى التي يسميها الفيزيائيون بالأنتروبيا، وتميل إلى المحافظة على ذاتها بصورة دائمة في الوضع الأصلي الذي وجدت فيه، ما يجعلها تبدو كما لو كانت مجتمعات من دون تاريخ، ومن دون تقدم»[(١٥٥)].

تبدو هذه المجتمعات البدائية (وهي في الواقع ليست بدائية إلا لكونها هي ذاتها «تحلم بأن تكون بدائية لأن مثالها هو البقاء كما خلقتها الآلهة أو الأسلاف في بدء الزمن[(١٥٦)]، كما لو كانت خارج التاريخ، كما لو كانت لا تاريخية، وتعيش في حاضر أبدي. بيد أن الواقع خلاف ذلك كله، فهي توجد في التاريخ[(١٥٧)]، ولا يقل ماضيها قدماً عن ماضي المجتمعات التاريخية الكبرى المعاصرة، ما دام ذلك الماضي يضرب بجذوره في الأصول الأولى للجنس البشري. وقد خضعت هذه المجتمعات بدورها ـ خلال آلاف السنين ـ لتحولات عميقة، ومرت بمحن وحروب وأزمات، وذاقت ألواناً من الرخاء والازدهار أيضاً». و«لن تفلت من التاريخ. . . الذي تشك فيه ولا تحبه» ولا تعترف به، ولا تتمثله لتجعل منه مكوناً أساسياً لوعيها وسلوكها[(١٥٨)]. ذلك أنها انفردت عن المجتمعات الأخرى، بكونها بلورت حكمة تتجه بها دوماً نحوالمحافظة على الحالة الأصلية التي وجدت عليها هويتها الجمعية، مقاومة رياح التغيير خوفاً من أن تخلخل بنياتها الأصلية، مانعة ـ بكل ما أوتيت من قوة ـ انبجاس التاريخ داخلها خوفاً من أن يقوض ما بنته عبر الزمن من توازنات تريد لها الخلود والبقاء بأي ثمن.

تتجلى هذه الحكمة في مظاهر ثلاثة من سلوك المجتمعات الباردة تجاه الطبيعة **أولاً**، وتجاه النسل **ثانياً**، وتجاه تدبير حياتها السياسية **ثالثاً**.

يتميز سلوك **المجتمعات الباردة** تجاه الطبيعة، أي تجاه بيئتها الطبيعية، بكونها لا تولي أي اهتمام لتحسين وتطوير وسائلها التقنية قصد استغلال أكثف وأنجع لموارد الطبيعة مما يؤدي من جهة إلى أن تعيش باستمرار وفق نمط عيش متواضع قائم على اقتصاد الكفاف، ومن جهة أخرى إلى المحافظة على موارد الطبيعة وحمايتها من التلاشي والاندثار.

---

(١٥٥) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(١٥٦) ليفي ـ شتراوس، **من قريب ومن بعيد (الدوائر الباردة)**، ص ٢٠٠.

(١٥٧) Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux* (Paris: Plon, 1996), p. 39.

(١٥٨) ليفي ـ شتراوس، المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

أما تجاه النسل، فإننا نجد المجتمعات الباردة تطبق في تنظيم حياتها الجنسية قواعد زواج تلتقي ـ على الرغم من تنوعها ـ في قاسم مشترك هو الحد إلى أقصى حد ممكن من إنتاج النسل والمحافظة على ثبات معدل الخصوبة.

أما تجاه الحياة السياسية، فإن **المجتمعات الباردة** تتميز بحرصها الشديد على تحقيق الإجماع بين الأفراد والجماعات أثناء اتخاذ القرارات وأثناء تطبيقها، ما يؤدي إلى تعزيز اندماجها وتضامنها تضامناً آلياً من شأنه أن يحرمها، ما يشكّل محرك تاريخ المجتمعات البشرية، وهو الصراع القائم على أساس «الفروق والمسافات التفاضلية بين الحكم والمعارضة، والأغلبية والأقلية، والمستغِلين والمستغَلين»(١٥٩).

يرى شتراوس أن عدداً كبيراً من **المجتمعات الباردة** التي توجد في كل أنحاء العالم، تتوافر على مجتمع سياسي أولي يتكون من حكومة ومجلس لمجموع السكان، وتكون الحكومة إما شعبية عندما تتخذ القرارات مباشرة من طرف مجلس السكان، وإما نيابية عندما تتخذ القرارات من طرف هيئة تمثيلية تتكون من الأعيان ورؤساء القبائل والعشائر والزعماء الدينيين الذين ينوبون عن السكان. وكيفما كان نمط اتخاذ القرارات شعبياً أو نيابياً، فإن هذه القرارات لا تتخذ إلا بعد التعبير عن الآراء المختلفة ونقاشها نقاشاً ينتهي بالتصويت على ما يبدو أنه الرأي الصائب الملائم لمصالح الجماعة.

ولما كان الأمر كذلك، فإن هذه المجتمعات قدّرت أنه إذا كان مستحيلاً أحياناً اتخاذ القرارات بالاجماع، ما يؤدي إلى انشقاق أعضائها إلى أغلبية مرحة منتشية بانتصار رأيها وإرادتها، وأقلية ترحة تتعذب من جراء الإحباط والخيبة التي منيت بها، فإن هذا الانقسام، وما يرتبط به من إرادات ونوايا حسنة وسيئة، سيفضي لا محالة ـ بحكم قوة أشبه ما تكون بالسحرية ـ إلى إفشال ما اتخذ من قرارات جملة وتفصيلاً.

ومن ثم كان لا بد من إيجاد طريقة ناجعة تمكنها من احتواء الانقسامات (الأنتروبيا) التي قد تنجم عن التصويت على القرارات، والتي تهدد في الصميم الإجماع الضروري لوجود هذه المجتمعات وبقائها منسجمة متضامنة.

وقد تمثلت تلك الطريقة ـ لدى بعض المجتمعات الباردة ـ في تنظيم

---

(١٥٩) Lévi-Strauss, Ibid., p. 40.

حرب طقوسية قبيل موعد اتخاذ القرارات الحاسمة، يتواجه فيها كل الخصوم والأعداء الواقعيين أو المحتملين، في معارك رمزية وهمية محدودة العواقب (لا تتعدى أحياناً الإصابة بجروح)، من شأنها التنفيس والتعبير عن كل العداوات التي تجد حلولاً لها قبل الاجتماع قصد اتخاذ القرارات المناسبة.

وبهذه الطريقة، يتطهر المجتمع من كل أسباب الفرقة والاضطراب والصراع بين أعضائه، ويجدد حيويته، ويصبح مهيأً لعقد اجتماع يحصل فيه الاجماع وتعبر فيه الإرادة الجماعية عن نفسها بكل قوة(١٦٠).

وفي كل الأحوال، فإن هذه الحكمة التي ينظم وفقها البدائيون علاقاتهم بالطبيعة، وعلاقاتهم ببعضهم، تجعل **المجتمعات الباردة** تتسم بميزتين اثنتين:

أولها قلة العدد من الناحية الديموغرافية، والحرص على أن تبقى كذلك إلى الأبد. **وثانيها** الحرص على أن تستمر دوماً في أداء وظائفها وتسيير شؤونها الجمعية وفق النمط الآلي القائم على أساس الإجماع في اتخاذ القرار، ومساهمة جميع الأفراد في إنجاز المهام والوظائف نفسها على نحو متجانس يستحيل معه تصور وجود الفرد مستقلاً عن الجماعة. وهذا ما يجعل **المجتمع البارد** يبدو في شكل ساعة تشترك فيها كل المكونات لإنجاز النشاط نفسه، ويختلف اختلافاً تاماً عن تلك الآلات التي يتضمن نظامها تناقضاً حاداً بين مصدر الحرارة ومصدر التبريد(١٦١).

ولهذا السبب يعبر هذا المجتمع عن نفسه في شكل ظواهر آلية (على عكس ظواهر **المجتمع الحار** التي تكون إحصائية)، هي الظواهر التي يجد في دراستها الإثنولوجيون راحتهم كقواعد القرابة والزواج، والطقوس والأساطير، والمبادلات الاقتصادية والرمزية. . . إلخ. أنه من السهل دراستها كما لو كانت آلات صغيرة تشتغل باستمرار وتتبع أدواراً وأطواراً وتمر بحالات متعددة قبل أن ترجع إلى الحالة الأصلية التي انطلقت منها، وما إن تعود إلى حالتها الأصلية حتى تكرر المسار من جديد في حركة دائرية جديدة لا تراكم فيها ولا تطور ولا تقدم، وهكذا دواليك.

لا يعني هذا القول ـ مرة أخرى ـ إن المجتمعات الباردة لا تاريخ لها،

---

(١٦٠) Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, p. 41.

(١٦١) المصدر نفسه، ص ٤٢.

بل يعني فقط أنها «تسبح في سائل تاريخي وتبذل وسعها في سبيل ألا تتبلل به»، على العكس تماماً من المجتمعات الحديثة التي تستبطن التاريخ وتتمثله لتجعل منه محركاً لتقدمها وتطورها(١٦٢).

ولا شك في أن شتراوس يستفيد في هذا الصدد من الإرث السوسيولوجي والأنثروبولوجي الدوركهايمي في ما يتعلق بتقسيم العمل الاجتماعي وما يرتبط به من ظواهر مورفولوجية، وأنماط تفكير وإحساس وفعل جماعية، وتضامن لا تقوم للمجتمع قائمة إلا به، تتراوح أشكاله بين نموذج التضامن الآلي السائد في المجتمعات التي يسميها الدوركهايميون بالمجتمعات الانقسامية، وهي ذاتها التي يسميها شتراوس بالباردة، والنموذج الوظيفي السائد في المجتمعات العضوية المعاصرة التي يسميها شتراوس بالحارة. وإذا كان شتراوس قد أشار مراراً إلى فضل المدرسة الدوركهايمية عليه، وعلى البنيوية، والأنثروبولوجيا والإثنولوجيا البنيويتين، فإنه نوه ـ في الموضوع الذي نحن بصدده ـ بجان جاك روسو الذي أكد في **العقد الاجتماعي** على أن الإجماع يشكل الشرط النظري اللازم لوجود المجتمع واستمراره.

بيد أن هذا الإجماع لا يتخذ شكل إجماع على القرار المتخذ، بل شكل إجماع على ضرورة الخضوع للقرار المتخذ كشرط لازم لوجود المجتمع البشري واستمراره. ويبدو أن هذا المبدأ الذي اكتشفه روسو نظرياً (على الرغم من أنه لم يكن على علم بالمعطيات الإتنوغرافية التي تتعلق بحياة البدائيين لأنها لم تكن متوافرة في عصره)، كانت المجتمعات البدائية قد طبقته ـ بطريقتها الخاصة ـ في تنظيم وإدارة حياتها الجمعية(١٦٣).

وكيفما كان الحال، فإن سمتي المجتمعات الباردة (قلة العدد، والحرص على الإجماع) يجعلانها دوماً تتلافى أي انقسام أو تمايز أو تراتب بين أعضائها، ذلك التمايز الذي شكّل منبعاً ثرياً لازدهار المجتمعات الحديثة وتطورها تطوراً مستديماً(١٦٤).

بيد أن هذا التقابل بين **نموذج المجتمع البارد**، ونموذج **المجتمع الحار**، يطرح سؤالين أساسيين:

---

(١٦٢) المصدر نفسه، ص ٤٤ ـ ٤٥.

(١٦٣) المصدر نفسه، ص ٤٢ ـ ٤٣.

(١٦٤) المصدر نفسه، ص ٤٠.

ـ يتعلق **أولهما** بالعلاقة بين النموذجين كليهما، وهما معاً نموذجان نظريان، من جهة، وواقع المجتمعات البشرية التاريخي، الملموس والعيني من جهة أخرى. وعن هذا السؤال، أجاب شتراوس ـ كعادته عندما يسأل عن النموذج ـ بأن التمييز بين النموذجين تمييز نظري، أما في الواقع فلا نجد مجتمعاً ملموساً يتطابق بالمطلق ـ في كليته وفي مكوناته وأجزائه ـ مع هذا النموذج دون ذاك. ويمكن القول من جهة أخرى إن هذا التمييز نسبي ما دام عالم البدائيين ـ الذي لا تزال بعض معالمه ماثلة في الحاضر ـ أخذ في الانقراض مع توالي الزمن ومن واجب الأنثروبولوجيين استخلاص الدروس منه قبل انقراضه، وذلك لتسليط الأضواء على متحضري اليوم الذين سيصبحون ـ بفعل تسارع إيقاع التطور ـ بدائيي الغد، بدائيي الأجيال المقبلة من أحفاد الأحفاد.

وبالمثل، فإن المجتمعات الحارة التي ظهرت غداة الثورة النيوليتيكية في حوض البحر الأبيض المتوسط والشرق الأقصى حيث أبدعت الدول ـ المدن النظام العبودي، سرعان ما استخدمت الفروق التفاضلية بين أعضائها الذين انقسموا إلى أسياد ومسودين، لتنتج الثقافة بوتيرة سريعة عزّ نظيرها في ما مضى من الزمن. لقد أصبح الانقسام والتراتب والتفاضل واستغلال الإنسان للإنسان وما يترتب عنه من صراع اجتماعي (وهو ما يمكن اعتباره فوضى واختلالاً في التوازن)، منتجاً للثقافة وبالتالي لنظام المجتمع وتوازنه واندماج أفراده وجماعاته.

وإذا جاز لنا أن نعتبر الحضارة تركيباً من الثقافة والمجتمع بحيث تكون الثقافة دالة على مجموع العلاقات التي يربطها البشر في حضارة معينة مع العالم والكون، ويكون المجتمع دالاً على مجموع العلاقات التي يربطها البشر في ما بينهم، لجاز لنا أن نقول إن الثقافة توحّد ما يفرقه المجتمع.

ـ ويتعلق **ثانيهما** بالعلاقة بين هذين النموذجين والديمقراطية: ذلك أنه إذا كان نموذج المجتمع البارد الخالي من التمايز والتراتب، القائم على المساواة ومبدأ الإجماع، مجتمعاً ديمقراطياً، وكان نموذج المجتمع الحار، الحديث، التقني، والصناعي، يتميز عنه بكونه مجتمعاً قائماً على التفاضل في القوة، والصراع بين الطوائف والطبقات الاجتماعية المتمايزة، أفلا يمكننا أن نستنتج من ذلك ـ كما فعل شارل شاربونييه عن حق ـ أن المجتمع الحديث الذي لا يدوم إلا إذا حافظ على الاختلاف والتفاوت بين مكوناته، مجتمع لا ديمقراطي، وتستحيل فيه الديمقراطية؟

يجيب شتراوس بأن التفكير في هذه القضية، يجعل الإثنولوجي ينتقل من مجاله الخاص، مجال دراسة الساعات التي تمثلها المجتمعات البدائية، إلى مجال دراسة الآلات البخارية الضخمة التي تجسدها المجتمعات المعاصرة.

بيد أنه يكتشف في الحالين، أن المجتمع البشري يبدو بمظهرين أساسيين متكاملين:

- مظهر الآلة.

- ومظهر العمل الذي تنجزه تلك الآلة(١٦٥).

ومن هذه الزاوية، يبدو مجتمع الحداثة آلة بخارية تصنع الأنتروبيا أو الفوضى، لكنه في الآن نفسه يبدو في شكل محرك يصنع النظام.

هذا الزوج التقابلي الذي يشكّله النظام/والفوضى يعبر في نظر شتراوس عن طريقتين في النظر إلى الحضارة البشرية:

فإذا تم النظر إليها من زاوية النظام، فإنها تبدو في شكل ثقافة، أي مجموع العلاقات التي يربطها البشر - في إطار حضارة معينة - بالطبيعة والعالم. فمن المعروف أن الثقافة تصنع النظام، فهي تدمج وتوحد، وتتمثل في فلاحة الأرض، وفي الصناعة، والبناء والتعمير.

وإذا تم النظر إليها من زاوية الفوضى والاختلال، فإنها تبدو في شكل مجتمع، أي مجموع العلاقات التي يربطها البشر في ما بينهم. وإذا كان المجتمع يبدو من هذه الوجهة منفصلاً عن الطبيعة، فإن ذلك لا يلغي تكاملهما.

وبصفة عامة، يمكن القول مع شتراوس إن أي مجتمع يصنع - باعتباره مجتمعاً - الفوضى والاختلال، ويصنع - باعتباره ثقافة - النظام والانسجام والتكامل. وتعبر هذه العلاقة المقلوبة عن الاختلاف بين ما يسمى في العادة بالمجتمعات المتحضرة والمجتمعات البدائية.

ذلك أن المجتمعات البدائية في نظر شتراوس تصنع بثقافتها القليل من النظام، فهي مجتمعات متخلفة. غير أنها تصنع القليل من الأنتروبيا والفوضى

---

(١٦٥) المصدر نفسه، ص ٤٥.

والاختلال في مجتمعها: فهي مجتمعات ذات تضامن آلي، وتقوم على المساواة، وتنتظم وفق قاعدة الإجماع والتوافق.

أما المجتمعات المتحضرة، فتصنع في الآن نفسه:

ـ الكثير من النظام في ثقافتها (يشهد على ذلك سيادة الآلية وازدهار الأعمال الحضارية الكبرى في هذه المجتمعات).

ـ والكثير من **الأنتروبيا** والفوضى في مجتمعها (يشهد على ذلك سيادة الصراعات الاجتماعية والسياسية في هذه المجتمعات، تلك الصراعات التي تجهد المجتمعات البدائية على تحصين نفسها منه).

ومن ثم، فإن المشكلة الكبرى التي تواجهها الحداثة المعاصرة، كما واجهتها مختلف أشكال الحضارة في الماضي، تكمن في المحافظة على الفروقات والمسافات الاجتماعية. هذه الفروقات التي ظهرت مع ظهور العبودية، والإقطاع، وتشكل البروليتاريا في الأزمنة المعاصرة.

ولما كانت الطبقة العاملة تمارس ضغطاً هائلاً ـ بكفاحاتها المختلفة ـ لتحقيق المساواة في مجتمع الحداثة (أي لإيجاد تكافؤ ومساواة في طاقة مكوناته)، ما يهدده دوماً بالجمود والثبات على نحو ما يحدث لآلة البخار التي تنحو نحو السكون كلما أخذ مصدر الحرارة فيها يبرد، وأخذ مصدر البرودة فيها يسخن، فإن هذا المجتمع يضطر دوماً إلى أن يبحث عن فروق تفاضلية جديدة بين جماعاته السائدة وجماعاته المسودة، إما بوسائل داخلية، أو بواسطة الغزو الاستعماري الهادف إلى استغلال الشعوب المستضعفة في الأرض.

ومن ثم، فإن الصراع الطبقي في مجتمع الحداثة (وهو محرك كل أشكال التقدم الثقافي والحضاري، الطارئة فيه) ما إن يتجه بقيادة الطبقة العاملة الطامحة إلى إقرار الاشتراكية ومحو الفروق الاجتماعية، وإقرار المساواة والتكافؤ، أي إقرار الديمقراطية، حتى يسعى هذا المجتمع ـ بكل ما أوتي من قوة ـ إلى الحفاظ على فروقه ومسافاته الاجتماعية الداخلية بالغزو الاستعماري للشعوب الضعيفة.

وهكذا يضيف مجتمع الحداثة إلى الصراع الطبقي محركاً آخر لتقدمه الثقافي والحضاري، وهو الصراع الوطني والقومي.

فهل قدر مجتمع الحداثة أن يبقى فريسة للامساواة، والظلم الاجتماعي،

وأشكال الصراع الطبقي والقومي كشرط لازم لضمان المزيد من التقدم الثقافي والحضاري، والمزيد من التطور التاريخي؟

يجيب شتراوس على هذا السؤال الاستراتيجي، بجواب من فصله ونوعه مفاده أن خلاص مجتمع الحداثة يكمن في زمننا الراهن في تنقيل الأنتروبيا من مجال المجتمع إلى مجال الثقافة.

ذلك أن المشكلة الكبرى التي تواجه مجتمع الحداثة في زمننا الراهن هي المشكلة نفسها التي واجهته في زمن سان سيمون، ثم في زمن كارل ماركس، وهي مشكلة الانتقال ـ لأول مرة في تاريخ الحضارة البشرية ـ من إدارة البشر (أي من المجتمع والأنتروبيا المتنامية) إلى إدارة الأشياء (أي الثقافة وخلق نظام يغتني ويتطور ويتعقد باستمرار). وبعبارة أخرى، فإن المشكلة الكبرى التي ظلت تتحدى مجتمع الحداثة طيلة الأزمنة المعاصرة، تكمن في الانتقال من استغلال الإنسان لأخيه الإنسان، إلى استغلال الإنسان للطبيعة.

فهل سيؤدي هذا الانتقال إذا ما تمّ، إلى إلغاء كل الفروق بين نموذج المجتمع البدائي الديمقراطي الذي يدرسه الإثنولوجي، ونموذج المجتمع الحداثي، الديمقراطي، المستقبلي؟

يجيب شتراوس في ما يشبه النبوءة بأن الاختلافات بين النموذجين ستبقى وتدوم متخذة شكل تعارض وتناقض: فإذا كان كل منهما سيشتغل بحرارة تاريخية قريبة من الصفر، فإن أحدهما سيشتغل بتلك الحرارة القريبة من الصفر في مجال المجتمع (وهذا هو حال المجتمع الديمقراطي المستقبلي الذي سيكون مجتمعاً لاتاريخياً إذا نظرنا إليه من زاوية التطور الاجتماعي، وتاريخياً إذا ما نظرنا إليه من زاوية مجاله الثقافي)، والآخر يشتغل بها في مجال الثقافة (كما هو حال المجتمع البدائي الديمقراطي الذي يدرسه الإثنولوجيون راهناً).

وإذا كان كل من النموذجين يسبح في التاريخ، فإن أحدهما يعتبر من دون تاريخ إذا ما نظرنا إليه من زاوية المجتمع، وذا تاريخ لانهائي إذا ما نظرنا إليه من زاوية الثقافة، والآخر يعتبر من دون تاريخ إذا ما نظرنا إليه من زاوية الثقافة والمجتمع معاً ما دام هذا المجتمع يلغي الأنتروبيا في المجتمع بواسطة الثقافة، ويلغيها في الثقافة بواسطة المجتمع.

وفي انتظار التحقق العيني الملموس لهذا النموذج المجتمعي الحداثي

الديمقراطي المستقبلي الذي تختفي فيه سيطرة الإنسان على الإنسان اجتماعياً، وتكفّ عن أن تكون محركاً لتقدمه ثقافياً وحضارياً (أي لتزايد سيطرته وسيادته على الطبيعة والكون)، فإن هذا التحليل المقارن، هو ما يجعلنا قادرين - في نظر شتراوس - على أن ندرك بوضوح ما يعنيه معاصرونا عندما يرددون في مناسبات مختلفة، بأن الحضارة الصناعية الراهنة تجرد الإنسان من إنسانيته.

خلاصـة

• إرث شتراوس بين الفضاء الثقافي الفرنسي والفضاء الثقافي المغربي المعاصر

من الخطاب إلى العقل، ومن العقل إلى التاريخ، انتقلنا صحبة شتراوس - عبر مثلث يشكل العقل قمته، والخطاب والتاريخ قاعدته - في رحلة فكرية شاقة تعرضنا فيها لعدد من القضايا المهمة التي يؤسس بعضها منهج شتراوس تأسيساً إيبستمولوجياً، بينما يقربنا بعضها الآخر مما يشكل المفاصل الكبرى لمنهجه البنيوي الصوري الذي لم يبرهن شتراوس على صلاحيته في تحليل الخطاب الأسطوري وكفى، بل تعدى ذلك ليبرهن على نجاعته العلمية أيضاً في تحليل الخطاب الأدبي، وتحليل أنظمة القرابة وأشكال التنظيمات الاجتماعية والأنساق الثقافية والرمزية المتتالية في المكان والزمان.

ولعل المتأمل في ما كتبناه عن شتراوس، يتبين أن قراءتنا لأعماله قد انصبت في مرحلة **أولى** على محاولة تحليل العلاقات التي يقيمها بين الخطاب والعقل، بينما انصبت في مرحلة **ثانية** على تحليل العلاقات التي يقيمها بين العقل والتاريخ، وفي مرحلة **ثالثة** وأخيرة على محاولة تحليل العلاقات التي يقيمها بين التاريخ والخطاب. وفي كل مرة كنا نصادف حداً ضمنياً مضمراً يختفي وراء العلاقة بين الحدين المتقابلين وكأنه في علاقاته السرية بهما يشكل ذلك الحد الثالث الذي يجعل علاقاتهما ممكنة. فوراء الخطاب والعقل كان يقبع التاريخ والزمن (أي أشكال المجتمعات في تحولاتها الممكنة) في ظل وارف لا حدود له، ووراء التاريخ والعقل كان يختفي الخطاب خلف أقنعة كثيفة مختلفة، ووراء الخطاب والتاريخ كان العقل ملتحفاً بعتمة لاشعور ملغّز يضبط علاقاتهما المتبادلة بل يضبط كل العلاقات الممكنة بين كل الموضوعات والحدود الممكنة.

وقد يتبين المتأمل لما كتبناه في الصفحات السالفة عن شتراوس أننا كنا

نحاول مقاربة هذه المثلثات انطلاقاً مما اعتبرناه قضايا كبرى يمكن أن نرجع إليها تفاصيل المشروع الفكري الشتراوسي برمّته، كقضية المعقول والمحسوس، والشعور واللاشعور، والذات والموضوع، والبنية والواقعة، والشكل والمحتوى من **جهة**، وقضية الطبيعة والثقافة من جهة **ثانية**، وقضية العلاقة والصيرورة التاريخية من جهة **ثالثة**.

وإذا كانت الروافد العلمية والنظرية التي اختارها شتراوس بوعي أو من دونه من فضاء الممكنات النظرية السائد في مجتمعه الفرنسي وفي عصره الذي لا زال ممتداً إلى اليوم، كثيرة ومتنوعة، أتينا على ذكر أهمها في مكان سابق من هذا البحث، فإن أهمها في نظرنا يمكن اختزاله في مثلث الماركسية واللسانيات والتحليل النفسي (هذا إذا غضضنا الطرف عن قراءاته العلمية في الجيولوجيا والفيزياء والبيولوجيا، واستفادته أو تنويهه بهذا العالم أو ذاك من طراز غوته، والأنثروبولوجيين الأمريكيين، ومارسيل موس ودوركهايم. . . إلخ).

ولم يكن يحذونا فيما قرأناه لشتراوس أو قرأناه عنه، وفي ما كتبناه عنه أيضاً، هاجس الوقوف على تفاصيل الأفكار التي انتهى إليها شتراوس في معالجته لهذا الموضوع أو ذاك، قصد إعادة إنتاجها في سياقاتها النظرية والتاريخية، بل ظل هاجسنا في كل ذلك منحصراً في محاولة العبور من تلك التفاصيل ـ على الرغم من تباين سياقاتها ومجالات تداولها ـ إلى ما يشكل الرؤية المنهجية الشتراوسية بكل ما تفترضه من مرتكزات إيبستمولوجية أساسية، خصوصاً أن هذه الرؤية وركائزها الإيبستمولوجية، شكلتا خلال زمن طويل ـ لا زال ممتداً بصفة أو أخرى إلى يومنا ـ القاعدة النظرية لأجيال من الباحثين في مجالات علمية مختلفة: في الفلسفة والنقد الأدبي والفني والتاريخ وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا والإثنولوجيا. . . إلخ.

ولا شك عندنا في أن عدداً من المفكرين والمثقفين المغاربة الكبار الذين اخترناهم ليشكّلوا عينة تمثل زملاءهم الآخرين الذين لم نتمكن في هذا العمل من مقاربة أعمالهم، قد تأثروا إلى هذا الحد أو ذاك، بأعمال شتراوس وبالأعمال العلمية التي تأثر بها شتراوس بدوره في هذا المتاح النظري الممكن الذي يشكل الفضاء العلمي المشترك لميكروكوسم المثقفين والباحثين الحداثيين المعاصرين المنتمين إلى مختلف المدارات الحضارية السائدة في عصرنا الراهن.

وعندما نقول إن أعمال شتراوس ورؤيته المنهجية شكلتا القاعدة النظرية الصلبة لأجيال من المثقفين والباحثين في مختلف حقول الدراسات الإنسانية والاجتماعية، سواء تعلق الأمر بالباحثين والمثقفين الغربيين المعاصرين، أو بالباحثين المغاربة المعاصرين، فإننا لا نقصد بذلك إلا ما تدل عليه كلمة قاعدة:

ـ من معنى العادات التي تترسب في فكر عصر معين إلى حد لا يمكنه أن يتناول قضاياه إلا من خلال الخضوع لها (كما هو الحال في اعتبار العلاقة لا الجوهر، واللاوعي لا الوعي، والمعقول والبنيوي لا المحسوس والوقائعي، الأساس لكل تفكير علمي معاصر).

ـ ومن معنى المرتكز النظري والعلمي الذي ينطلق منه المرء لاجتياب آفاق جديدة، ولا يتصل به ويتوحد به إلا لكي ينفصل عنه بمسافات ويختلف عنه بفروق وألوان جلّ شأنها أو قلّ.

وبهذا المعنى وذاك شكلت أعمال شتراوس وروافده الفكرية الكبرى التي أشرنا إليها آنفاً، القاعدة النظرية لتفكير أجيال من المثقفين الغربيين والمغاربة المعاصرين في قضاياهم المختلفة: وإذا كنا سنرجئ الحديث عن المثقفين المغاربة (في ما أسميناه بالكاتب الحداثي) إلى جزء آخر من هذا البحث، فإن المثقفين الغربيين المعاصرين تأثروا أيما تأثير بالتركيب النظري والمنهجي الذي أقامه شتراوس بين العناصر الفكرية والعلمية المتاحة في فضاء الممكنات النظرية لعصرنا وزمننا وحضارتنا العالمية، على الرغم من كل الانتقادات العنيفة والحادة أحياناً التي ما فتئوا يوجهونها لهذا الجانب أو ذاك من مشروعه العلمي ورؤيته المنهجية.

ولعل هذا ما ذهب إليه ديديبه إريبون (Didier Eribon) عندما أكد دور شتراوس في أفول الوجودية في الحياة الثقافية الفرنسية أفولاً لم ينجح في إيقافه المجهود النظري الكبير الذي بذله سارتر في تفنيد أطروحات «الفكر البرّي» الإيبستمولوجية والمنهجية، منتهياً إلى أن الأنثروبولوجيا الشتراوسية لا تدرس الإنسان: لأنها تذيبه وتمسخه وتحوله إلى مجرد موضوع من موضوعات هذا العالم، في حين أن الإنسان ـ في حقيقته ـ ليس موضوعاً بل ذاتاً.

ولعل فشل سارتر في إقناع النخبة الثقافية الفرنسية بهذا الرأي، قد فتح الأبواب واسعة أمام نمو سريع هائل لتأثير شتراوس في مختلف مجالات الفكر

والبحث. فقد ساهم فكر شتراوس ـ بحسب ديدييه إريبون ـ في تبلور «نظرية لاكان»، ومرحلة رولان بارت البنيوية، وبحوث فيرنان عن ميثولوجيا اليونان القديمة، وأعمال بورديو الأولى عندما كان إثنولوجياً شاباً متخصصاً في المجتمع القبائلي. . . أو أيضاً **الكلمات والأشياء** لميشيل فوكو. فينبغي ألا ننسى أن كتاب **الكلمات والأشياء** ينتسب صراحة إلى فكر شتراوس. وإن مشروع فوكو في هذا الكتاب يحدده عنوانه الفرعي **إركيولوجيا العلوم الإنسانية**، ويرمي إلى تبيان الكيفية التي تكونت بها العلوم الإنسانية في إطار نظام للمعرفة ظهر حديثاً في الثقافة الغربية، واضعاً الإنسان في مركز اهتماماته.

ولما كانت اللسانيات والتحليل النفسي والإثنولوجيا لم تعد تتحدث عن «الإنسان»، بل تتحدث عن القواعد اللاشعورية التي لا يعدو أن يكون الإنسان مجرد حامل وموجِّه لها (Le Vecteur)، فإن ذلك النظام المعرفي أصبح مدعواً لأن يختفي في خضم حركة المعرفة المعاصرة التي ينمحي فيها التساؤل عن الإنسان انمحاء تدريجياً. فقد كتب فوكو بأنه يمكننا أن نقول عن هذه العلوم الثلاثة ـ ما كان يقوله شتراوس عن الإثنولوجيا ـ بأنها «تذيب الإنسان». ومن هنا عبارة فوكو الشهيرة عن «موت الإنسان»، تلك العبارة التي طالما ترددت على الألسنة، وطالما أسيء فهمها، والتي ليست في العمق إلا كتابة بلغة نيتشوية لجملة ليفي ـ شتراوس.

وفي كل الأحوال فإن فوكو يندرج ـ على الرغم مما كان في وسعه أن يقوله عن ذلك في ما بعد ـ في ما يمكننا أن نسميه بـ «المجرة البنيوية» التي كان كوكبها المتألق هو: أعمال ليفي ـ شتراوس[١٦٦].

وفي الواقع، فإن القرابة الفكرية بين فوكو وبيير بورديو من جهة، وليفي ـ شتراوس من جهة أخرى، لا يمكن نكرانها على الرغم مما صرح به هؤلاء عن طبيعة علاقاتهم الفكرية، ذاهبين أحياناً إلى الزعم بأنه لا تجمعهم أي قرابة فكرية حقيقية.

بيد أن أعمال فوكو، وبصفة أخص **الكلمات والأشياء**، وأعمال بورديو الأولى بخاصة **المنزل القبايلي أو العالم بالمقلوب** ودراسته عن الوظيفة الاجتماعية والرمزية «للشرف» في ترتيب نسق العلاقات الاجتماعية التي

(١٦٦) Didier Eribon, «Les Arcanes d'une pensée,» *Magazine littéraire*, no. 311 (juin 1993), p. 28.

يتركب منها الكون الاجتماعي القبايلي، تؤكدان أن هذين المفكرين الكبيرين قبل أن يتميز كل منهما بصوته الخاص ويأخذ كل منهما منحاه الخاص، انطلقا من هذه الرؤية المنهجية، ومن هذا الأفق الإيبستمولوجي الذي رسم شتراوس معالمه، وحدد مداه، في فضاء المجال الثقافي الفرنسي المعاصر قبل أن يمارس تأثيره لا في المجالات الثقافية الغربية (الأوروبية والأمريكية) المعاصرة فقط، بل في المجالات الثقافية العربية الحديثة أيضاً، وفي مقدمها المجال الثقافي المغربي المعاصر.

وكما كان لشتراوس تأثير قوي ـ منهجياً على الأقل ـ في الممارسة العلمية والفكرية للمثقفين الحداثيين المغاربة المعاصرين، فقد كان لفوكو وبورديو تأثيرهما البالغ أيضاً على هؤلاء المثقفين، يدل على ذلك ما ترجم وما كتب وما نشر عنهما في السوق الثقافية المغربية خلال عقدي الثمانينيات والتسعينيات، كما يدل عليه حضورهما المهم في الدرس الجامعي المغربي، وفي الخطاب الفلسفي والعلمي المغربي المعاصر (وهو ما سنحاول إبراز آثاره لاحقاً أثناء تحليل نماذج مختارة من هذا الخطاب.

ولذلك كله، ارتأينا ـ ونحن نحاول تحديد معالم نظرية ننطلق منها في مقاربة موضوعنا ـ أن نضرب بأيدينا إلى كتب هذين المفكرين الكبيرين اللذين انطلقا في أعمالهما ـ مثلهما في ذلك مثل غيرهما من المثقفين والباحثين المعاصرين ـ من هذا الرصيد النظري (الإيبستمولوجي والمنهجي) الذي مثلته بنيوية كلود ليفي ـ شتراوس، تلك البنيوية التي استوعبت بطريقتها الخاصة أهم الأعمال الفكرية والعلمية الكبرى التي طبعت عصرنا في حقل العلوم الإنسانية: كاللسانيات والتحليل النفسي والماركسية والدوركهايمية وأعمال الأنثروبولوجيين والإثنولوجيين الأمريكيين المعاصرين.

وإذا كنا قد لازمنا كتبهما زمناً طويلاً، محاولين تمثل عالمهما النظري، فلأننا اقتنعنا بأن سعينا إلى تحديد جهازنا المفاهيمي، ورؤيتنا الإيبستمولوجية، وتصورنا المنهجي لعلاقة المثقفين بالحداثة والتحديث (من خلال ما ينتجه أولئك المثقفون من خطابات عن الحداثة، ومن خلال ما تنتجه الحداثة من نماذج من المثقفين)، لن يحالفه التوفيق والنجاح ـ وإن بالنذر القليل ـ إذا لم يمر من خلال تمثلنا لذلك العالم النظري واستيعابه استيعاباً كافياً، ولا أقول تاماً ولا كاملاً، خصوصاً ونحن نعرف أنهما لم يكتفيا بتمثل هذا الرصيد النظري الذي راكمه شتراوس في مجال العلوم

الإنسانية المعاصرة، ولم يكتفيا بإعادة إنتاجه، بل سرعان ما استثمراه كل بطريقته الخاصة، متصرفين فيه بالزيادة والنقصان، والتعديل والتبديل، والأخذ والرد، ما مكنهما من أن يشقّا ويعبّدا للعقل البشري طرقاً جديدة لم تطرق قبلهما بهذا العمق وبهذه المعقولية التي لا زالت ـ منذ أن أرسيا أركانها ـ تسم قطاعاً مهماً من قطاعات حياتنا الثقافية المعاصرة.

على أننا لن نقف في معرض حديثنا عن فوكو وبورديو عند تفاصيل العالم النظري لكل منهما، إذ إن ما سعينا إليه وما توخيناه من كلود ليفي ـ شتراوس هو نفسه الذي نتوخاه من فوكو وبورديو، وهو الوقوف على إسهامهما في إغناء الرؤية الإيبستمولوجية والمنهجية لعلم الاجتماع المعاصر، والفلسفة المعاصرة، والعلوم الإنسانية المعاصرة، بل إغناء الثقافة العالمية المعاصرة، خصوصاً في ما يتعلق بتحليل الخطاب منظوراً إليه في علاقة وطيدة بتحليل الكون الاجتماعي بعامة، وبكون المثقفين على وجه التحديد.

وفي سبيل ذلك سنقف أولاً ـ قبل التطرق إلى أهم معالم عالم بورديو النظري ـ عند وجهة نظر فوكو في ما يتعلق بنظام الخطاب وطرق تحليله من إركيولوجيا وجينيالوجيا، وعلاقات ذلك الخطاب بالمعرفة والسلطة، مبتدئين في ذلك من حيث ابتداء، أي: من أطروحة شتراوس المنهجية التي تشترط قيام معرفة علمية بالإنسان، وتبلور خطاب علمي عنه يتمم الخطاب العلمي عن الطبيعة، بتحليل الإنسان وتذويبه قصد الوقوف على بنيته العميقة التي تندرج في سياق أشمل وأعم هو سياق نظام الطبيعة، سياق نسق هذا الكون الشاسع الذي إذا كان يحوي الإنسان كحالة من بين حالاته المتنوعة، فإن الإنسان بدوره يتضمنه ويحويه رمزياً على مستوى الإدراك والوعي والمعقولية.

وهذا ما سيعرف ابتداء من **الكلمات والأشياء** ـ وقد عبّر عنه فوكو بصيغة نيتشوية ـ بموت الإنسان منظوراً إليه من زاوية كونه شرطاً لازماً لنشأة العلوم الإنسانية المعاصرة، تلك النشأة التي لم تحدث إلا مؤخراً لأنها اقترنت بانبثاق زمن الحداثة الذي لم يبتدئ في نظر فوكو إلا مع القرن التاسع عشر.

الفصل الرابع

الخطاب بين المعرفة والسلطة والتاريخ

(من كلود ليفي ـ شتراوس إلى ميشيل فوكو
ومن الإركيولوجيا إلى الجينيالوجيا)

يرى فوكو في **الكلمات والأشياء** أن الإنسان ظل إلى غاية القرن التاسع عشر من قبيل اللامفكَر فيه، لأن الشروط التاريخية لإمكانية التفكير فيه كموضوع للمعرفة العلمية لم تكن قد توافرت بعد: «فليس هناك ـ يقول فوكو ـ من فلسفة، من خيار سياسي أو أخلاقي، من علم تجريبي مهما كان نوعه، من دراسة لجسم الإنسان، من تحليل للإحساس والمخيلة أو الأهواء، صادفت يوماً ـ في القرن السابع عشر أو الثامن عشر ـ شيئاً يشبه الإنسان. ذلك لأن الإنسان لم يكن موجوداً آنذاك (ولا الحياة ولا اللغة ولا العمل)»[1].

ولم يصبح الإنسان ـ فرداً كان أو مجتمعاً ـ موضوعاً للعلم إلا في القرن التاسع عشر. ولم تنشأ العلوم الإنسانية فيه لأول مرة في تاريخ البشرية، بسبب ظهور مشكلات جديدة، أو حاجات اجتماعية ضاغطة تستدعي حلاً علمياً، (على الرغم من أن السوسيولوجيا ظهرت في سياق البحث عن سبل علمية لإنهاء الأزمة العامة العارمة التي أعقبت الثورة الفرنسية بعد أن أصبح خطرها يهدد النظام الاجتماعي البورجوازي ذاته، وعلى الرغم من أن علم النفس ظهر في سياق ضغط المعايير التي فرضها المجتمع الصناعي على أفراده)، فهذه الأسباب إن

---

(١) ميشيل فوكو، **الكلمات والأشياء**، ترجمة جماعية تحت إشراف مطاع صفدي، الأعمال الكاملة لميشيل فوكو (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠)، ص ٢٨٣.

فسرت شيئاً فإنها تفسر فقط الظروف والمرجعيات التاريخية المحددة التي تكوَّن فيها الإنسان بوصفه موضوعاً للمعرفة العلمية، ونشأت فيها العلوم الإنسانية بوصفها محاولات للجواب عن هذه الأسئلة، أو لإشباع تلك الحاجات.

وإذا كانت تلك المرجعيات الخارجية عاجزة عن أن تفسر لنا تفسيراً محايثاً إمكانية ظهور الإنسان لأول مرة في تاريخ البشرية كموضوع للمعرفة، وإمكانية وجود العلوم الإنسانية وجوداً ذاتياً مستقلاً متميزاً، فإن ذلك التفسير المفتقَد هنا وهناك يجب التماسه في ذلك الحدث الذي خلخل نظام المعرفة (أو الإيبستميه) السائد خلال العصر الكلاسيكي (معيداً توزيعه توزيعاً تاماً ابتداء من القرن التاسع عشر أي ـ بحسب فوكو ـ منذ مطلع عصر الحداثة).

فما هو هذا الحدث الذي طرأ في نظام المعرفة وأفضى إلى بزوغ الإنسان ونشوء العلوم الإنسانية؟ وقبل ذلك، ما هو نظام المعرفة أو الإيبيستميه في نظر فوكو، وكيف كان توزيعه قبل عصر الحداثة (ما جعل من غير الممكن انبثاق الإنسان فيه)، وما التحول الذي طرأ عليه مع بداية عصر الحداثة (وجعل من الممكن انبثاق الإنسان فيه، وتحول الإنسان من اللامفكَر فيه، إلى المفكر فيه ما أفضى إلى تأسيس العلوم الإنسانية)؟

للإجابة عن هذه الأسئلة، ينطلق فوكو من رؤية منهجية أصيلة للعلاقة بين الفكر والحقيقة والتاريخ، بمقتضاها لا يكون التاريخ عبارة عن نهر خالد من الأحداث والوقائع يتدفق انطلاقاً من أصل ثابت معلوم، لاهثاً ـ عبر مرور الزمن ـ في مجرى خطي تراكمي يبتدئ فيه اللاحق مما انتهى إليه السابق، وراء غاية يصب فيها وينتهي عندها تتراءى بعيداً في الأفق، بل يكون التاريخ عبارة عن صراع مفتوح على مسارات ممكنة عديدة، لا تخضع فيه القوى المتنازعة لا لغائية قاهرة، ولا لآلية ضاغطة قسرية إكراهية، بل تخضع فقط لصدفة الصراع.

وهذا يعني أن مفهوم الاستمرارية (والتطور من الأدنى إلى الأعلى، ومن البسيط إلى المركب، الموروث من فلسفة عصر النهضة والأنوار) الذي يستند إليه التاريخ التقليدي (الهيستوريوغرافيا)، يترك مكانه مع فوكو لمفهوم القطيعة واللااستمرارية، حيث لا يتعين على المؤرخ التنقيب اللامجدي عن الأصول بالمعنى الميتافيزيقي والديني للكلمة، بل يتعين عليه أن يكتفي فقط بالتنقيب عن البدايات والتحولات وأنماط الانزلاقات والانزياحات التي تخلخل ـ عبر

الزمن ـ أنساق التفكير وأنماط القيم والسلوك. فليست الأسس الثقافية التي تقوم عليها المجتمعات البشرية محصلة تراكم خطي لا نهائي للمعارف وأنماط التفكير والفعل، يخضع لحقيقة تتعالى على مختلف عصور تاريخ تلك المجتمعات وتنتظمها.

والدليل على ذلك أن تاريخ الفكر يبرهن بما لا يدع مجالاً للشك ـ في نظر فوكو ـ على وجود قطائع جذرية في أنماط التفكير والقيم والفعل، ما يجعلنا ننتبه إلى الطابع النسبي للموضوعات والقضايا التي نختار التفكير فيها وللمعارف التي نحصل عليها من وراء ذلك التفكير من جهة، كما ننتبه إلى غياب أي حقيقة تتسامى على مختلف عصور التاريخ يمكننا اعتبارها أصلاً وغاية له من جهة أخرى. فلا وجود لحقيقة مطلقة كونية، ولا لمعرفة موضوعية محايدة كونية (بما فيها المعرفة العلمية)، لأن الحقيقة، والمعرفة بها، لا توجد في المجتمعات البشرية إلا مشروطة بإرادة في المعرفة وبعلاقات قوة بين المؤسسات والطبقات والجماعات المختلفة، تلك العلاقات التي تعبّر عن نفسها في المسار الجارف الذي يدفع بالبشر دوماً إلى السيطرة لا على الأشياء والموضوعات فحسب، بل على البشر أيضاً. فإرادة المعرفة التي لا يكون الإنسان إنساناً إلا بها، وما يرتبط بها من استراتيجيات واستراتيجيات مضادة، هي الوجه الآخر لإرادة السلطة والسيطرة التي تخترق كل مسام وجوده الفردي والجماعي وتشمله وتحويه.

ومن ثم، فإن الوقائع التاريخية ذاتها التي نجمت عن علاقات قوة معينة بين البشر في الماضي، عندما يتم التأريخ لها في حاضر ما، يجد المؤرخون نفسهم في هذا الحاضر ـ من دون وعي منهم أحياناً كثيرة، وعلى الرغم من زعمهم التزام الحياد والموضوعية التامين ـ لا يعيدون إحياء تلك الوقائع كما حدثت ـ على وجه الحقيقة ـ في الواقع التاريخي للبشر، بل يعيدون بناءها في شكل خطاب استمرارية يشبع حاجات الناس النفسية إلى إقامة جسور بين تراثهم الماضي وهموم حاضرهم وأمانيهم في المستقبل[٢].

وهذا يعني أن المؤرخ لا يثبت الوقائع ولا يصفها ولا يخبرنا عنها كما حدثت فعلاً، بل يعيد بناءها بناء تتحكم فيه نسبة القوى السياسية والمعرفية بين

---

(٢) محمد علي الكردي، **نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو** (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٢)، ص ٦٢ ـ ٦٤.

بني البشر، تلك العلاقة التي تشرط عمل المؤرخ من حيث يدري أو لا يدري.

فليس التاريخ تلك الذاكرة الجماعية التي تحافظ بأمانة تامة على ذكريات ماضي الأمة بصورة تضمن لها الحياة والاستمرار، و«ليست الوثيقة في صورتها الأولية هي التي تخلق الذاكرة التاريخية»، لأن التاريخ ـ بكل بساطة ـ «أصبح بالأحرى، الطريقة التي يعالج بها مجتمع من المجتمعات وثائقه وتراثه، والموقف الذي يحدده منها»(٣).

فبقدر ما يفترض خطاب الاستمرارية والاتصال بين الوقائع التاريخية، سواء في صيغته الوضعية، أو في صيغته المجردة الميتافيزيقية (فكرة الروح المطلقة الهيجلية، أو روح الشعب والأمة. . .)، حضور الذات المركزية (ذات المؤرخ، وذوات الفاعلين التاريخيين ووعيهم وغاياتهم)، بقدر ما يفترض خطاب القطيعة (والانفصال واللاستمرارية أو نقطة اللاعودة) غياب أي دور مركزي للذات الواعية في مقابل حضور وسيطرة مطلقتين للعلاقات (والأنساق والمؤسسات والنظم) التي هي قبل كل شيء علاقات قوة: هذه العلاقات التي لا تخضع لسببية آلية ولا لغايات قبلية، تشرط الذات كما تشرط الوقائع والتحولات التاريخية على نحو لا يمكن أن تكون معه الحقيقة، والأنساق المعرفية التي تعبر عنها، إلا نسبية.

ولما كانت الحقيقة ـ يقول فوكو في حوار أجرته معه مجلة **لارك**(٤) ـ نتاجاً لعلاقات قوة محايثة لعالم البشر، فإنها لا توجد خارج السلطة، ولا تخلو من السلطة، أي من تأثير في المجتمع، وفي العالم. ذلك أن الحقيقة لدى فوكو ليست هي المعرفة الصحيحة التي تنتصب في مقابل المعرفة الزائفة، بل إن الحقيقة هي «مجموع القواعد التي يمكن بمقتضاها فرز ما هو حقيقي مما هو خاطئ»، وإضفاء سلطة على ما هو حقيقي تمكنّه من أن يقوم بأدوار ووظائف مؤثرة في المجتمعات البشرية. ولذلك لا يخلو أي مجتمع بشري من صراع ضار مستمر حول سياسة إنتاج الحقيقة وتوزيعها واستهلاكها، ينخرط فيه بتلقائية كل أفراد ذلك المجتمع وجماعاته، فئاته وطبقاته، نظمه ومؤسساته.

ومن ثم فإن التأريخ للمعرفة (التي تتجلى في الممارسات الخطابية

---

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٧.

(٤) انظر: مجلة **مجلة لارك**، العدد ٧٠ (١٩٧٠).

المختلفة)، وللحقيقة (التي تتجسد في القواعد والآليات التي يميز بها المجتمع بين ما يقبله من تلك الممارسات الخطابية على أنه صحيح صائب، وما يرفضه منها على أنه خاطئ فاسد)، يتطلب التأريخ لأنماط إنتاجهما وتوزيعهما واستهلاكهما في الكون الاجتماعي.

ولما كان لكل مجتمع نظامه المعرفي وشروطه الاجتماعية الخاصة التي تتحكم في إنتاج الحقيقة وتوزيعها وتحديد الهيئات الشرعية المؤهلة لتفسيرها وتأويلها والنطق باسمها وتحديد قيمتها، فإن ذلك التأريخ يتطلب تأسيس اقتصاد سياسي للحقيقة، وللمعرفة، ولأصناف الخطاب، في كل مجتمع من المجتمعات البشرية، يتولى دراسة أنماط إنتاج الحقيقة فيه وأنماط تداولها، وأشكال تبدلها وتغيرها وتتاليها عبر عصوره التاريخية.

وعلى سبيل المثال لا الحصر، يحلل فوكو أهم سمات ما يسميه «اقتصاداً سياسياً» للحقيقة في مجتمعات الحداثة حاصراً إياها في خمسة عناصر:

أولها، إن مجتمعات الحداثة توقف الحقيقة على الخطاب العلمي دون سائر أشكال الخطاب الأخرى، وتحصرها فيه وفي المؤسسات والمراكز والهيئات التي تنتجه.

وثانيها، إن الحقيقة في هذه المجتمعات ليست غاية في حد ذاتها، بل إنها تقنية (Une technique) مطلوب امتلاكها من أجل ممارسة السلطة السياسية والإنتاج الاقتصادي، ولذلك كانت مثار تحريض سياسي واقتصادي مستمر.

وثالثها، إن الحقيقة في هذه المجتمعات تشكّل موضوع استهلاك وتوزيع ونشر واسع تتولاه مؤسسات التربية والإعلام التي يمتد عملها على امتداد جسم المجتمع.

ورابعها، إن الحقيقة ها هنا تنتج وتنشر وتتداول تحت رقابة وهيمنة مؤسسات سياسية وثقافية واقتصادية سائدة في هذه المجتمعات كالمؤسسة الجامعية والجيش ووسائل الاتصال الجماهيري والكتابة. . . إلخ.

وخامسها، إن الحقيقة تشكّل في مجتمعات الحداثة مثار صراع سياسي واقتصادي واجتماعي.

إذاً هناك صراع ضار حول الحقيقة، حول تحديدها وحصرها، وحول إنتاجها وامتلاك وسائل إنتاجها، وحول توزيعها واستهلاكها وتداولها وامتلاك

وسائل نشرها وتوزيعها وأنماط الاستفادة منها في علاقات القوة التي تنظم مكونات المجتمع الحديث. . وهذا كله يجعل من الحقيقة نتاجاً لنسب القوة المتغيرة بين مختلف المؤسسات والهيئات الموكول لها قول الحقيقة وتعريفها ونشرها واستعمالها، تتكيف بطبيعتها وتتغير بتغيرها.

ليست الحقيقة بهذا المعنى نتاجاً للتأمل المجرد في هذا العالم، ولا نتاجاً لإلهام إشراقي ملغّز خارق لعادات هذا العالم وضروراته، بل إنها ـ على العكس من ذلك ـ تنتمي إلى هذا العالم وتخضع لضروراته: فهي نتاج لإكراهاته ولعلاقات القوة بين أجزائه ومكوناته، ولها سلطة دائمة عليه وتأثير ونفوذ فيه.

ومن ثم، لا يجوز حصر السلطة في سلطة الدولة وأجهزتها الإكراهية التي تحتكر امتلاك العنف الشرعي (بتعبير فيبر)، كما يفعل أولئك الذين يختزلون السلطة في تعبيراتها ومظاهرها القانونية، إذ السلطة تتجاوز ذلك (ما دامت عصية على أن تنحصر في مكان وتأبى أن تكون شيئاً يحتكر امتلاكه بشر ويحرم منه بشر آخرون)، لتعبر عن ذاتها في كل مجالات الوجود البشري: فإلى جانب السلطة السياسية، وفي تفاعل وثيق معها، توجد السلطة الثقافية: سلطة الحقيقة، وسلطة المعرفة، وسلطة الخطاب. بل إن السلطة في نظر فوكو تتخلل الوجود البشري جملة وتفصيلاً، فهي لا توجد في هذا المكان أو ذاك، بل توجد في كل مكان مهما كبر أو صغر.

ومن ثم لا يكتفي فوكو بالحديث عن ماكروفيزياء السلطة كما دأب المفكرون قبله الحديث عنها مختزلين إياها في سلطة الدولة والحكومة، وفي بعدها القانوني، بل يتعدى ذلك إلى الحديث عما يسميه بميكروفيزياء السلطة التي تعنى بالكشف عن الوجود المجهري للسلطة في كل ضروب الوجود البشري وحقوله (من أبسط علاقة اجتماعية تواصلية بين اثنين، مروراً بمؤسسات المجتمع المدني، وانتهاء بمؤسسات المجتمع السياسي). بل إن وجود السلطة على هذا النحو المجهري في كل حقول المجتمع، وانتشارها فيه انتشار الهواء، هو ما يشكل شرط إمكانية وجود سلطة الدولة وأجهزتها الضبطية الإكراهية، أي وجود السلطة بمفهومها الحقوقي القانوني. وهذا يعني أن آثار ومفاعيل السلطة في نسيج الحياة الجمعية للبشر، ليست سالبة نافية هدامة وكفى، بل إنها خلّاقة إيجابية بانية منتجة أيضاً.

ولما كانت الحقيقة، وأنماط التفكير السائدة في هذا العصر أو ذاك،

وأنماط الممارسات الخطابية (بما فيها العلمية)، نسبية متغيرة لا محالة، تتحول عبر تحول الأزمنة والعصور، وتتخذ أشكالاً متقلبة، ولا تدوم على حال، فإنه يتحتم على مؤرخ الأفكار أن يعتمد في سبيل الكشف عن شروط وجودها، واختراق حجبها وأقنعتها الكثيفة المتراكمة بعضها فوق بعض عبر تتالي الأزمنة والحقب، على ثنائية منهجية تجمع بين ما يسميه فوكو بـ «**الإركيولوجيا**» و«**الجينيالوجيا**».

وإذا شئنا تقريب صورة هذين المنهجين إلى الأذهان، قلنا إنه إذا كانت إركيولوجيا المعرفة لدى فوكو تدل على عملية وصف وتحليل وتفكيك خطاب سائد (باعتباره أرشيفاً سائداً) في عصر بعينه، تفكيكاً يتوخى الكشف عن شروط ظهوره **أولاً**، وشروط اشتغاله وأدائه لوظائفه **ثانياً**، بغض النظر عن معيار الصدق والكذب، والصواب والخطأ، فإن «جينيالوجيا» المعرفة لديه تدل على عملية التحليل الهادفة إلى الكشف عن أشكال التحولات والانزياحات والانعطافات التي تخترق ممارسات البشر وقيمهم وأنساق تفكيرهم المختلفة.

أولاً: الإركيولوجيا

إذا كان لفظ «إركيولوجيا» يدل في الأصل على العلم الذي يدرس آثارالحضارات القديمة، آثارها الطبيعية والثقافية، فإن فوكو لا يستعمل هذا اللفظ بهذا المعنى، بل يستعمله بمعنى آخر للدلالة على منهج لتحليل الخطاب يقوم على أساس رؤية للتاريخ وللحقيقة، منهج قوامه «وصف الأرشيف، وليس أبداً اكتشاف بداية، أو الكشف في واضحة النهار عن عظام رميمة»[(٥)].

يعترف فوكو في *Dits et écrits*[(٦)] بأنه استخدم كلمة «إركيولوجيا» في بداية الأمر بطريقة عشوائية للدلالة على نمط من التحليل يختلف في الآن ذاته عن التاريخ باعتباره رواية للأحداث والاختراعات والأفكار، وعن الإيبستمولوجيا باعتبارها تحليلاً داخلياً لبنية العلوم. ومع مرور الوقت أخذ مفهوم الإركيولوجيا يتحدد ويتدقق ليدل على وصف الأرشيف.

يدل الأرشيف لدى فوكو على: «مجموع الخطابات التي تم التلفظ بها

(٥) Michel Foucault, *Dits et écrits*, bibliothèque des sciences humaines, 4 vols. (Paris: Editions Gallimard, 1994), vol. 1: *1954-1969*, p. 786.

(٦) المصدر نفسه، ص ٧٧٢.

فعلياً. تلك الخطابات التي لا يتم تصورها فقط بوصفها مجموعة من الأحداث التي قد تكون وقعت مرة واحدة وإلى الأبد، والتي تبقى محل لبس في صفيحة التاريخ أو في مظهره، بل يتم تصورها أيضاً بوصفها مجموعة تستمر في الاشتغال والتحول خلال التاريخ، وفي توفير إمكانية ظهور خطابات أخرى»[7].

وفي رده على «حلقة الإيبستمولوجيين»، يحدد فوكو مفهومه للأرشيف بقوله: «أعني بالأرشيف أولاً جملة الأشياء التي قيلت في ثقافة ما، وعني الناس بحفظها، وارتفع قدرها عندهم، واستعملوها من جديد، ووقع تكرارها وتحريرها، وباختصار: كل هذه المجموعة المنطوقية التي صنّفها الناس واستغلوها في تقنياتهم، ومؤسساتهم، ونسجوا سداها من وجودهم التاريخي. لا أنظر إلى هذه المجموعة من الأشياء التي قيلت من زاوية اللغة، أي من زاوية النظام اللسني الذي توظفه، بل من زاوية العمليات التي تجعلها تولد. ويمكن التعبير عن مشكلتي بهذه الكيفية: كيف يحدث لنا في عصر معين أن نستطيع قول هذا الذي لم يُقل في ما مضى أبداً؟ إن الأمر يتعلق إذا شئتم باختصار، بتحليل الشروط التاريخية التي تفسر ما نقوله أو ما نعرض عن قوله، أو ما نحوله في مجموعة الأشياء التي قيلت. وعندئذ يبدو الأرشيف كما لو كان ضرباً من ممارسة كبرى للخطابات، ممارسة لها قواعدها، وشروطها، واشتغالها ونتائجها وآثارها. أما المشاكل التي يطرحها تحليل هذه الممارسة فهي التالية:

ـ ما هي الأنماط الخاصة من الممارسة الخطابية التي يمكن العثور عليها في عصر معين؟

ـ ما هي العلاقات التي يمكن إقامتها بين مختلف هذه الممارسات؟

ـ ما علاقات هذه الممارسات الخطابية بالممارسات اللاخطابية، السياسية، الاجتماعية، الاقتصادية على سبيل المثال؟

ـ ما هي التحولات التي يمكن لهذه الممارسات أن تتقبلها»[8].

لا يقصد فوكو بالأشياء التي قيلت في ثقافة معينة (والتي يتكون منها الأرشيف)، مجرد نصوص (Textes) تحافظ عليها تلك الثقافة، معتبرة إياها

---

(٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٧٢.

(٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٨٦ ـ ٧٨٧، والزواوي بغورة، **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو** (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠)، ص ١١٤.

وثائق (Documents) تشهد على ماضيها وهويتها الأصيلة على حد قول فوكو في إركيولوجيا المعرفة[٩]، ولا هي مجرد مؤسسات عهد إليها المجتمع بحفظ خطاباته وخزنها حتى تتاح له إمكانية مراجعتها كلما دعت الضرورة إلى ذلك (للعبرة أو غيرها)، ولا يقصد بها تلك الأشياء التي قالها البشر منذ القدم منظوراً إليها كنتاج لقواعد فكرهم (يصدق عليها الخطأ والصواب)، أو كتعبير عن ظروف معينة شكّلت موضوعات لما قالوه، بل يقصد بها فوق هذا وذاك هذه الكتلة المعقدة (ذات المستويات والأشكال والوضعيات المتباينة وبغض النظر عن معيار الخطأ والصواب) مما قيل فعلاً، وقد انتظمت في شكل منظومة خطابية عامة تتحكم ـ داخل حقل الممارسات الخطابية لبني البشر ـ في تهيؤ ما يمكن لهؤلاء وما لا يمكنهم قوله. فالأرشيف بتعبير فوكو «هو قبل كل شيء، قانون ما يمكن أن يقال، والمنظومة التي تحكم ظهور العبارات كأحداث فردية»[١٠]. لكنه في مقابل ذلك، هو ما يجعل الخطابات التي تم التلفظ بها لا تتراكم على شكل «حشد متكوم لا شكل له»، ووفق «اتصالية خطية لا انقطاع فيها»، خاضع في بقائه وتلاشيه لأحداث خارجية عنه، بل إنه على العكس من ذلك ـ بحسب قول فوكو: «يجتمع في أشكال متمايزة، ويرتبط تبعاً لعلاقات مختلفة، ويستمر في البقاء أو يزول حسب انتظامات نوعية»، ما يجعله من جهة خاضعاً في سيرورته **لزمانه الخاص** (زمان الخطاب والتشكيلات الخطابية المختلف عن أشكال **الزمان الخارجي** سياسياً كان أو غيره)، ومن جهة أخرى لا يكون ذلك الزمن الذي يخضع له واحداً على نحو يجعل كافة الخطابات التي يتكون منها تخضع لوتيرته وقانون تطوره: فالأشياء المقولة (التي يتكون منها الأرشيف بحسب فوكو) «لا تسير بنفس وتيرة الزمن، ولا تخضع لقانون تطوره، فتلك التي يكون بريقها وهاجاً كالنجوم اللامعة القريبة ـ هي في الحقيقة ـ الأعرق في القدم، بينما يعلو الشحوب والامتقاع تلك التي تعاصرنا»[١١].

وهذا يعني أنه يتعذر علينا وصف أرشيف مجتمع أو ثقافة أو عصر أو فترة محددة وصفاً تاماً كاملاً، كما يتعذر علينا وصف نظام الأرشيف الذي نتكلم

---

(٩) ميشيل فوكو، **حفريات المعرفة**، ترجمة سالم يفوت (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦)، ص ١٢٣ وما بعدها. والجدير بالذكر أن سالم يفوت ترجم الأرشيف بـ «نظام احتفاظ العبارة وظهورها»، وهو ما لم نأخذ به نظراً لأن المقابل العربي لكلمة أرشيف الفرنسية ليس مصطلحاً أو مفهوماً بل قولاً شارحاً.. ففضلنا استعمال كلمة أرشيف، وتبيان دلالتها لدى فوكو.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٢٤.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٢٤.

من داخله وفي نطاق قواعد اشتغاله وصفاً شاملاً نهائياً، ما دام هو الذي «يمنح لما نقول. . . أنماط ظهوره، وأشكال وجوده، وصور تواجده، ومنظومة تراكمه وتاريخيته واندثاره. فهو كنظام غير قابل في مجمله للوصف، وليس من الممكن الإحاطة به في راهنيته، إذ إنه يمثل ويحضر في صورة مجزأة متقطعة على شكل أصعدة ومستويات، خصوصاً أن الزمن يفصلنا عنه ما يجعل وضوحها تابعاً للمسافة التي تفصلنا عنها، وتحليلها يتطلب ـ إلى جانب ندرة الوثائق ـ الانكباب على تطور زمني طويل المدى»(١٢).

وبعبارة أخرى، إن الأرشيف ليس تراثاً من الملفوظات الخطابية التي تراكمت في ثقافة معينة، تراثاً يقع هناك في الماضي، ولا ينتصب في الحاضر إلا بوصفه شاهداً على تاريخ حافل بالمؤلفين والكتاب والمبدعين، زاخراً بشتى العلوم والفنون والآداب، وبشتى الكتب والتصنيفات والمتون في كل أجناس القول وضروب المعرفة، ولا ترجع إليه أجيال الحاضر والمستقبل، ولا يجديها ذلك الرجوع، إلا بغرض الذكرى، والتعرف إلى الهوية والأصل الموغلين في غياهب الماضي.

ليس الأرشيف تراثاً ماضياً ميتاً من الملفوظات والممارسات الخطابية، بل تراثاً حياً يمارس حضوره في حقل الممارسات الخطابية للأجيال الراهنة، ويمثل فيه على شكل منظومة من العلاقات والقواعد التي تشرع لـ «تكوين الخطابات وتحولاتها» الممكنة، لما يمكن للأجيال الراهنة والآتية أن تقوله وما لا يمكنها أن تقوله. وهذا يعني أننا عندما «ننتج» خطاباً داخل ثقافة ما، فإننا لا ننتجه كما نحب وكما نريد ـ على الرغم من توهمنا بأننا أحرار في ذلك ـ بحيث لا يكون ذلك الخطاب امتداداً لا لسيكولوجيتنا ولا لقواعد تفكيرنا ولا لغاياتنا وأهدافنا الخاصة، بل ننتجه بالطريقة، وعلى النحو، الذي تحدده علاقات الأرشيف وقواعده.

ومن ثم، فإن الأرشيف فضاء منظم من العلاقات الخطابية، نجد أنفسنا نتحرك داخله، فلا نتكلم إلا من داخل قواعده كلما أنتجنا خطاباً حول موضوع ما، فهو الذي يحدد من حيث لا ندري الشروط القبلية لوجود خطاباتنا وجوداً وضعياً مادياً على هذا النحو أو ذاك، ويحدد الموضوع الممكن لذلك الخطاب، والأساليب الممكنة لتناوله، ونمط علاقاته بخطابات

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

أخرى سابقة عليه أو متجاورة معه أو لاحقة عليه، مماثلة أو معارضة له، متصلة به أو منقطعة عنه. فالأرشيف ـ يقول فوكو ـ هو «ما يميز الخطابات في وجودها المتعدد، ويخصصها في ديمومتها كخطابات»(١٣).

أما الذات، والمؤلف، **والكاتب**، فليس إلا مكاناً وموقعاً لممارسة خطابية، أو لحدوث الخطاب كممارسة محكومة بقواعد الأرشيف في هذه الثقافة أو تلك، على اعتبار أن الممارسة ليست في نظر فوكو نشاطاً تقوم به الذات، بل إنها «الوجود الموضوعي والمادي لبعض القواعد التي تتحكم في الذات عندما ترتبط بالخطاب»(١٤).

ولذلك يحذرنا فوكو في **حفريات المعرفة** من أن الممارسة الخطابية لا تحيل إلى نشاط الذات بوصفها عقلاً يفكر وفق قواعد منطقية صورية، ولا بوصفها قدرات شخصية على التعبير وفق قواعد لغوية نحوية، ذلك لأن الممارسة الخطابية عنده هي «مجموعة من القواعد الموضوعية والتاريخية المعينة والمحددة دوماً في الزمان والمكان والتي حددت في فترة زمانية بعينها، وفي نطاق اجتماعي واقتصادي وجغرافي أو لسان معطى، شروط ممارسة الوظيفة المنطوقية أو الخطابية». ولا شك في أن ميزة هذا الحد الذي أقامه فوكو للممارسة الخطابية تكمن ـ علاوة على إشارته إلى السمة التاريخية لتلك الممارسة ـ في لفت الاهتمام إلى العلاقة الموجودة بين الممارسة الخطابية من جهة، والممارسات غير الخطابية التي تجري في مجالات الحياة المادية والسياسية والمؤسساتية والاجتماعية من جهة أخرى.

وفي هذا السياق يبدو منهج الوصف الإركيولوجي للأرشيف بما هو منظومة ظهور الخطابات وتحولها وتلاشيها، بمثابة منهج لوصف الأشكال التاريخية للممارسة الخطابية في هذه الثقافة أو تلك، وفي هذا العصر أو ذاك. وعليه، فإن الإركيولوجيا منهج تاريخي لتحليل الخطابات في شكل أرشيف، وليس منهجاً لغوياً ولا لسانياً ولا منطقياً صورياً يهتم بمدى صدق الخطابات أو خطئها.

وإذا كان المؤلف أو الكاتب مجرد موقع تحدث فيه الممارسة الخطابية داخل أرشيف ثقافة معينة في زمن ما، فإن الكتاب ليس إلا نقطة تقاطع في

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٢٤.

(١٤) بغورة، **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو**، ص ١٠٨.

شبكة العلاقات التي تربط بين نصوص وملفوظات متعددة منحدرة من أزمنة مختلفة، ومن مستويات ووضعيات متباينة، من مجموعها يتكون الأرشيف.

ومن هذه الزاوية، يرتبط **الأرشيف** من حيث هو منظومة قواعد وشروط قبلية يتوقف عليها انبثاق الخطابات وتحولها، بما يسميه فوكو **بالقبلي التاريخي** لتشكّل الخطاب من جهة، **وبالإيبستميه** من جهة أخرى.

يقصد فوكو بالقبلي التاريخي مختلف الشروط والقواعد التي تنشأ عن أشكال تراكم الملفوظات والخطابات وقد تمفصلت في شكل وضعيات خطابية يتكون منها الأرشيف، تلك القواعد التي يشرط وجودها القبلي ظهور الخطابات وما يصيبها من تحول وتغير وتلاشٍ، غير أنها لا توجد وجوداً مفارقاً ترنسندنتالياً على شكل بنيات لازمنية خارج الوجود النوعي لتلك الخطابات. فالقبلي التاريخي ـ على عكس القبلي المتعالي لدى كانط ـ ليس شرطاً قبلياً للإمكان، بل شرطاً «لأشياء قيلت بالفعل»، أي شرطاً لوجود الخطابات، وجودها التاريخي كآثار، في انبثاقها وصيرورتها واندثارها. فليس القبلي التاريخي شكلاً من أشكال القبليات الصورية (على الشاكلة الكانطية أو المنطقية الصورية أو البنيوية الصورية)، بل هو «شكل اختباري محض. . . يسمح بإمساك الخطابات في قانون صيرورتها الفعلية»[١٥].

وبعبارة أخرى، فإن ما يهم فوكو ليس البحث عما يجعل انبثاق الحقائق في الخطابات أمراً ممكناً، أي عن شروط إمكان وجودها في تلك الخطابات، بل البحث عن الشرط القبلي لوجود تلك الخطابات ذاتها وجوداً متميزاً معطى في التاريخ. «فلا يعنيني في شيء ـ يقول فوكو ـ أن أكتشف ما يجعل من قول ما قولاً صحيحاً، أو ما يسمح بإمكانه، بقدر ما يعنيني إبراز شروط انبثاق العبارات (الخطابات) وقانون تواجدها مع عبارات أخرى، والشكل النوعي لنمط وجودها، والمبادئ التي تستمر وفقها في البقاء وتتغير وتندثر. لا يتعلق الأمر بشرط قبلي لحقائق عاجزة عن أن تخرج إلى حيز القول، أو ألا تعطى في التجربة الواقعية، بل بشرط قبلي لتاريخ معطى ما دام تاريخ أشياء قيلت»[١٦].

ومن ثم فإن مفهوم القبلي التاريخي يفتح الباب أمام البحث في

---

(١٥) فوكو، **حفريات المعرفة**، ص ١٢٣.

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

الممارسات الخطابية عن العوامل التاريخية النوعية لظهور الخطابات، أي عن التاريخ النوعي لتشكّل الخطابات وتحولاتها. ذلك أن الخطاب «لا يكون له معنى أو حقيقة فقط، بل هو أيضاً ذو تاريخ، وتاريخ نوعي، يجعله لا يخضع لمعايير أو قوانين مصير غريب عنه. فتاريخ النحو مثلاً ليس انعكاساً في حقل اللغة (. . .) لتاريخ آخر كتاريخ العقل عامة أو تاريخ العقلية أو تاريخ يشترك فيه النحو والطب والميكانيكا واللاهوت، بل ينطوي على نوع من التاريخ، وشكل من التبعثر في الزمان، ونمط من التعاقب والتجدد، ووتيرة معينة في السير والدوران، وإن كانت تربطه بالتواريخ الأخرى صلات ووشائج»[١٧].

ولما كان القبلي التاريخي يتحدد بحسب فوكو ـ بكونه «مجموعة قواعد تميز ممارسة خطابية ما»، ولما كانت تلك القواعد لا تتأثر عادة بالتغيرات التي تطرأ على عناصر تلك الممارسة، فإن تلك القواعد لا تنجو تماماً من التغير والتحول كلما بلغت التغيرات عتبة حاسمة. . . وفي كل الأحوال، فإن القبلي التاريخي يحدد «حقلاً تنتشر فيه أحياناً تماثلات شكلية، وموضوعات فكرية محورية واحدة تعطيه طابع الاتصال، وانتقال المفاهيم بين هذا الميدان أو ذاك، والألاعيب الخلافية»[١٨].

وهذا يعني أن هناك ضرورات، قواعد وعلاقات ـ تترتب عن التقاء المنطوقات والخطابات التي قيلت فعلاً، والتي تراكمت عبر الزمن داخل ثقافة ما ـ تتوزع وفقها تلك الخطابات إلى تشكيلات ووضعيات خطابية متمايزة من بعضها البعض بسماتها النوعية وموضوعاتها الخاصة، وتشكّل الأرضية الصلبة التي على أساسها تتكون خطابات جديدة وتظهر إلى الوجود، بل ويستحيل أن تظهر إلا وفقها وعلى أساسها. وهذه القواعد التي يسري مفعولها في مستوى الممارسة الخطابية، أو إن شئت ممارسة الوظيفة المنطوقية للبشر، والتي تجعل منه كوناً منظماً، لها ما يماثلها من قواعد في المستويات الأخرى لوجود بني البشر، مستويات الممارسة اللاخطابية. وهذا ما يجعل عالم البشر في علاقاتهم بالكون الذي يُعتبرون عنصراً من عناصره، يبدو على شكل نظم تجريبية تتوزع فيها الأشياء والكلمات والمبادلات في صيغ تتماثل في عصر ما، وتتغير وتختلف عما كانت عليه في عصر آخر. وليست تلك النظم

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

التجريبية التي «يواجهها (الإنسان) ويجد نفسه فيها»[١٩]، إلا ترجمة في المكان والزمان لقوانين ثقافة ما، قوانينها الأولية التي «تنظم لغتها، ومجالات إدراكها، ومبادلاتها، وتقنياتها، وقيمها، ومراتب ممارساتها»[٢٠].

ولعل هذا ما يجعلنا نقول إن البشر ـ مهما كان مكانهم وزمانهم ـ عندما يعبّرون عن وجودهم النوعي في التاريخ: عندما ينطقون ويتكلمون ويكتبون، وعندما يفكرون في الكائنات والأشياء، مصنفين إياها، ومقارنين في ما بينها على أساس ما يرونه متماثلاً أومختلفاً، وعندما يتبادلون ما بحوزتهم من خيرات كشرط لا بد منه لإعادة إنتاج وجودهم عبر المكان والزمان، عندما يفعلون كل ذلك، فإن ممارساتهم على هذا المستوى من وجودهم أو ذاك، تخضع لنظام معين من القواعد والقوانين، نظام تاريخي، يتكون ويتبدل ويتغير عند عتبة يحتل الاختلاف ما فوقها، ويحتل التماثل والتشابه ما دونها. ولا يكون هذا النظام، نظام الأشياء والممارسات المتعينة في صيرورة الزمن والتاريخ، إلا تجسيداً لصيغة معينة من الصيغ الممكنة لنظام الثقافة التي ينتمون إليها.

وفي موازاة نظام الثقافة والنظم التجريبية التي تجسده في الحياة الاعتيادية لبني البشر، ينتصب الفكر بكل نظرياته العلمية ومذاهبه الفلسفية، محاولاً تفسير ذلك النظام، وتحديد مبدئه وعلة وجوده، وتفسير أسبابه هو وليس نظاماً غيره.

بيد أنه يوجد بين النظم التجريبية التي تبدو عليها الأشياء والممارسات، والقواعد الأساسية للثقافة التي تجسدها تلك النظم من جهة، وبين مختلف النظريات والتأويلات الفلسفية والعلمية التي تحاول تفسير النظام الساري في الأشياء والممارسات من جهة أخرى، منطقة وسطى يحيطها الكثير من اللبس والغموض، تتمثل في ذلك المجال الذي تسعى فيه الثقافة ـ من دون وعي أو قصد ـ أن تبتعد عن نظمها التجريبية متحررة منها، واضعة إياها موضع سؤال، منتبهة إلى أن تلك النظم قد لا تكون بالضرورة هي الأفضل، كما قد لا تكون هي «الوحيدة الممكنة» بتعبير فوكو، وفي هذا السعي تعود الثقافة إلى نظامها في وجوده الخام الذي باسمه أصبحت تتعرض قوانين اللغة والإدراك والممارسة للنقد بوصفها لم تعد صالحة إلى هذا الحد أو ذاك في هذا العصر،

(١٩) فوكو، **الكلمات والأشياء**، ص ٢٤.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٤.

بعد أن كانت صالحة في عصر آخر، ما يؤدي إلى بروز صيغ جديدة لذلك النظام، سابقة على اللغة والفكر والممارسة، تتحكم فيها وتشرطها وتحدد نظمها التجريبية من جديد.

ففي كل كيان اجتماعي ثقافي إذاً، بين نظام الأشياء المدركة (أو إن شئت بين القوانين الناظمة لها)، ونظام الفكر المدرك (أو إن شئت بين النظريات والمذاهب التفسيرية لوجود النظام)، توجد منطقة وسطى تأخذ فيها ثقافة ذلك الكيان ـ بحسب فوكو ـ «بالابتعاد من دون أن تدري، عن أنظمتها التجريبية التي كانت قد رسمتها لها قوانينها الأولى، مقيمة أول مسافة بينها وبين هذه الأنظمة، جاعلة إياها تضيع شفافيتها الأصلية. ولا تعود تسمح لها بأن تعبرها بشكل سلبي، وتتخلص من سلطاتها المباشرة واللامرئية، وتتحرر بما فيه الكفاية لترى أن هذه النظم ربما لم تكن النظم الوحيدة الممكنة ولا الأفضل. وهكذا تجد نفسها أمام واقع فجّ، وهو أنه تحت نظمها العفوية أشياء قابلة للتنظيم في ذاتها، تنتمي إلى نظام صامت معين، وبإيجاز: إن هناك نظاماً. فتبدو الثقافة ـ وهي تتحرر في جانب منها من شبكاتها اللغوية والإدراكية والعملية ـ كما لو كانت تطبق على هذه الشبكات شبكة ثانية تحيّدها وتقوم، إذ تضاعفها، بإظهارها واستبعادها في الوقت نفسه، وتجد نفسها في الوقت نفسه أمام الوجود الخام للنظام. وباسم هذا النظام نجد أن قوانين اللغة والإدراك والممارسة قد أصبحت موضع نقد وتحولت جزئياً إلى قوانين غير صالحة. وعلى خلفية هذا النظام، المعتبر أرضية إيجابية، إنما تنبني النظريات العامة في تنسيق الأشياء والتأويلات التي يستدعيها.

وهكذا بين النظرة المقننة أصلاً والمعرفة التفكرية، هناك منطقة وسطى تحرر النظام في كيانه نفسه: ويبدو فيها ـ بحسب الثقافات وعصورها ـ إما كنظام مستمر ومتدرج، أو متقطع وبلا استمرارية، مرتبط بالمكان أو مؤلف في كل لحظة باندفاعات الزمان، منتسب إلى لوحة متغيرات أو محدد بمنظومات منفصلة من ضروب التماسك، مركب من المتشابهات التي تتتالى بالتدريج أو تتجاوب في مرايا، منظم حول اختلافات متزايدة... إلخ. حتى أن هذه المنطقة «الوسطى» بمقدار ما تظهر صيغ كيان النظام، تستطيع أن تعتبر نفسها الأشد أصولية: سابقة على الكلمات، والإدراكات، والحركات التي يفترض فيها أن تعبر عنها بدقة أو بطريقة جيدة... هذه المنطقة هي أشد صلابة، وأكثر قدماً، وأقل مدعاة للشك، وأشد «حقيقة» من النظريات

التي تحاول إعطاءها شكلاً ظاهراً، وتطبيقاً جامعاً أو أساساً فلسفياً.

وهكذا ففي كل ثقافة، بين استخدام ما يمكننا تسميته القوانين الناظمة والتأملات في النظام، هناك التجربة العارية للنظام وصيغ وجوده»[٢١].

يشكل هذا النظام وصيغ وجوده عبر المكان والزمان إذن، القاعدة التي على أساسها تصبح المعارف والمناهج والنظريات ممكنة، والأرضية التي تتوزع على أساسها تلك المعارف وتتمايز إلى حقول معرفية أمبريقية على نحو ما طرأ في الثقافة الغربية ما بين النصف الثاني من القرن السابع عشر ونهاية القرن الثامن عشر، عندما توزعت المعارف في أنماط وأشكال ملموسة محددة: في النحو والفيلولوجيا، وفي دراسة الثروات والاقتصاد السياسي، وفي التاريخ الطبيعي والبيولوجيا. . وكلما حاولنا بكيفية ارتدادية أن نحلل داخل ثقافة ما، كالثقافة الغربية التي اهتم بدراستها فوكو، «اللغة كما كانت متكلمة، والكائنات الطبيعية كما كانت مدركة ومجمعة، والمبادلات كما كانت ممارسة، (كلما) أظهرت ثقافتنا أن ثمة نظاماً، وأن التبادلات مدينة بقوانينها، والكائنات الحية بانضباطها، والكلمات بتسلسلها وقيمها التمثيلية، لصيغ هذا النظام، و(أظهرت) أي صيغة من صيغ النظام قد عرفت وطرحت وربطت مع المكان والزمان لكي تشكّل القاعدة الإيجابية للمعارف كما هي منتشرة في النحو وفقه اللغة، وفي التاريخ الطبيعي وعلم الأحياء، وفي دراسة الثروات وفي الاقتصاد السياسي»[٢٢].

وإن الصيغة التي يتخذها نظام ثقافة ما في زمن معين والتي في إطارها، وعلى قاعدتها، تتشكّل المعارف وتتكون وتتوزع على شكل علوم أمبريقية مرتبطة بالممارسة الاجتماعية للبشر (كالطب النفسي والاقتصاد السياسي والتاريخ الطبيعي)، بغض النظر عن قيمتها العقلية والمنطقية من حيث الخطأ والصواب، أو قيمتها اللغوية التركيبية والدلالية، هي ما يسميه فوكو **بالإبستمية**.

هذا النوع من التحليل (الذي يسميه فوكو بالإركيولوجيا التي عرفها ـ كما رأينا في بداية هذا المبحث ـ بأنها وصف للأرشيف، أو بأنها وصف

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٤، و Michel Foucault, *Les Mots et les choses; une archéologie des sciences humaines*, bibliothèque des sciences humaines (Paris: Gallimard, 1966), p. 12.

(٢٢) فوكو، **الكلمات والأشياء**، ص ٢٥.

للخطاب في صورة ممارسات محددة بعناصر الأرشيف) يختلف تماماً عن تاريخ الفكر والإيبستمولوجيا وتاريخ العلوم.

تختلف الإركيولوجيا عن إيبستمولوجيا العلوم من حيث كونها لا تهتم بتحليل البنية الداخلية للعلوم ونقدها نقداً يتوخى إبراز ما قد تتضمنه أسسها ومناهجها ومفاهيمها ونتائجها من أشكال التناقض والاختلال المنطقيين.

أما عن تاريخ العلوم، فإن الإركيولوجيا تختلف من حيث إن تاريخ العلوم يهتم بتحليل تاريخ المعرفة العلمية الدقيقة متمثلة في الرياضيات والفيزياء النظرية، في حين أن الإركيولوجيا تهتم بدراسة ما أهمله الإيبستمولوجيون ومؤرخو العلوم من مجالات خطابية وضعية تتكون من حوار بين المؤلفين والكتاب والعلماء في عصر معين، ومن تراكم لخطاباتهم المنحدرة من مواد دراسية متباينة، تلتقي مع بعضها في إطار نسيج متماثل لتشكّل موضوعات فكرية مشتركة، ومعرفة أقل دقة من الرياضيات والفيزياء، غير أنها ذات ارتباط بالممارسة الاجتماعية للبشر وبأوضاعهم التاريخية الملموسة، تلك المعرفة التي يسميها فوكو بالعلوم الأمبريقية كالطب النفسي والاقتصاد السياسي والتاريخ الطبيعي. وإن ارتباط هذه المعرفة النوعية (الأمبريقية) والمجال الخطابي الذي يجسدها ويعبر عنها، بالممارسة الاجتماعية من جهة، وتأثيرها البالغ في الحياة الإنسانية، وإهمال دراستها من طرف الإيبستمولوجيين والمؤرخين من جهة أخرى، هو ما جعل فوكو يخصصها بعنايته جاعلاً منها موضوع الإركيولوجيا[٢٣].

يذكر فوكو أن البحوث الميدانية التي أنجزها حول تاريخ هذا النمط من المعرفة الأمبريقية حول المرض العقلي (في كتاب **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي** (١٩٦١) و**نشأة العيادة** (١٩٦٣))، وحول مواد علمية كالتاريخ الطبيعي والنحو العام والتبادل النقدي (في كتاب **الكلمات والأشياء** (١٩٦٦))، هي التي جعلته يصادف مشاكل لا يمكن إيجاد حلول لها إلا في إطار وضع الأسس لمنهج جديد، لآلة نظرية بحسب تعبيره، هي الإركيولوجيا التي عرض مكوناتها لأول مرة عرضاً متكاملاً في كتاب مستقل هو **إركيولوجيا المعرفة** سنة ١٩٦٩، وإن كان فوكو قد أشار في **الكلمات والأشياء** إلى وجود هذا الكتاب، وإلى أنه عازم على نشره في وقت لاحق، بل إن إفادات تشير إلى أن كانغيليم

(٢٣) Foucault, *Dits et écrits*, vol. 1: *1954-1969*, p. 778.

نصحه بألا ينشره إلا بعد نشر **الكلمات والاشياء**. يقول فوكو في هذا السياق:

«لماذا أدت بي هذه البحوث الميدانية إلى إنشاء هذه الآلة النظرية التي هي إركيولوجيا المعرفة؟

صادفت (في تلك البحوث) عدداً من المشاكل من بينها هذا: عندما نضع تاريخ العلوم فإننا نعالج العلوم المفضلة والمكتملة كالرياضيات والفيزياء النظرية. لكن عندما نعالج مواد كالعلوم الأمبريقية، نجد أنفسنا مضايقين، فنكتفي بجرد لعدد من الاكتشافات، قائلين إن هذه المواد ليست في المحصلة إلا خليطاً من الحقائق والأباطيل: ففي هذه المعارف غير الدقيقة، تتدخل أباطيل عقل الناس وأحلامهم والتأثيرات التي يتعرضون لها لتمنعهم من الولوج إلى الحقيقة. ومن ثم فتاريخ هذه العلوم ليس إلا تاريخ خلاطة بين تلك الأباطيل وعدد قليل من الحقائق. ومن ثم تكون المسألة هي كيف تعرَّف أحد الناس يوماً ما على هذه الحقيقة أو تلك.

هذا الوصف يقلقني لأسباب عديدة:

١ ـ لأن تلك العلوم الأمبريقية التي اعتاد المؤرخون والإيبستمولوجيون على إهمالها، تكتسي في الحياة التاريخية للبشر، أهمية خاصة. فقد كان للتقدم الذي أحرزه علم الطب تأثيراً كبيراً في الحياة الإنسانية، وعلى اقتصاد المجتمعات، وفي التنظيم الاجتماعي، أكثر بكثير من تأثيرات الفيزياء النظرية. وآسف لأن هذه العلوم لم تدرس.

٢ ـ من جهة أخرى، ظهر لي أن دراسة هذه العلوم الأمبريقية أمر مهم جداً، لأنها أكثر ارتباطاً من العلوم النظرية بالممارسة الاجتماعية. مثال ذلك إذا كان الطب أو الاقتصاد السياسي لا يتوافران على درجة من العلمية تعادل العلوم الرياضية، فإنهما يتمفصلان حول الممارسات الاجتماعية بحجم كبير وهذا ما يهمني.

وإن إركيولوجيا المعرفة نوع من النظرية التي أسستها لتكون سنداً لتاريخ معرفة أمبريقية. ومن هنا اختيار تاريخ الحمق».

وإذا كانت الإركيولوجيا تختلف عن تاريخ العلوم، فإنها تختلف عن تاريخ الأفكار أيضاً. ذلك أنه إذا كان تاريخ الأفكار ينقب في ماضي الفكر البشري، راصداً مراحل تطوره المتجه نحو الحاضر، معتمداً على أسس ثلاثة

هي: النشأة والأصل، والاستمرارية، والشمولية أو الكلية (فللأفكار أصل تنشأ منه وتنبع، وتستمر في التطور والتبلور إلى أن تصل إلى حد الانتظام في أنساق نظرية وتيارات ومذاهب شاملة كلية)، فإن الإركيولوجيا ـ على الرغم من أنها تفيد من حيث الاشتقاق البدء والأصل (arché)، كما تفيد الحفر والتنقيب عن الخفي والعميق والمحتجب عن شعور البشر ووعيهم ـ لا تبحث عن أصل الأفكار والمذاهب، أصلها الأول الذي تنشأ منه وتتطور، لأن كل أصل وكل بدء وكل أول ليس في نهاية التحليل إلا نقطة تحول وانعطاف وقطع، بداية نسبية، إعادة بناء وتشكيل وتأسيس على نحو مغاير مما كان مألوفاً ومعتاداً ليس إلا. وعلى سبيل المثال، فإن فوكو وهو يؤرخ للأفكار الرياضية لا يعنى بالبحث عن «اللحظة الحاسمة التي أصبحت فيها الرياضيات الغربية ممكنة» ولا يعود بها إلى غاية أوقليدس أو فيثاغوراس منظوراً إليهما على أنهما الأصل والمنبع والمصدر، لأنهما معاً يحتاجان في سبيل التأريخ لهما ـ على هذا النحو ـ إلى الرجوع بهما إلى أصل أقدم منهما، وهكذا دواليك. فنحن نجد أنفسنا دائماً أمام «بدايات نسبية يبحث عنها الدارس، إنها إعادات بناء أو تحولات أكثر منها أسساً ومنشآت»[٢٤].

لا تكتفي الإركيولوجيا لدى فوكو برفض موضوعة الأصل، بل تتعداها إلى رفض موضوعة التنقيب والحفر التي تفترض وجود علاقات باطنية خفية (يعتقد أنها علاقات حقيقية أصلية) وراء الوجود الظاهر للأشياء والممارسات والخطابات. فليست الخطابات في نظر التحليل الإركيولوجي ظاهراً وباطناً بحيث يكون على حفريات المعرفة أن تعبر الظاهر للوصول إلى التقاط المعنى الحقيقي الذي يقبع مختفياً وراءه، لأن التحليل الإركيولوجي لا ينطلق من اعتبار الخطاب وثيقة تتميز بغنى معانيها ودلالاتها، بل من اعتبار الخطاب نصباً أثرياً يتميز بالندرة. ومن ثم لا يكون على إركيولوجيا المعرفة أن تحدد المعاني والمضامين التي تظهر وتختفي في ثنايا الخطابات، مقتفية أثرها بصبر وتؤدة، بل عليها أن «تحدد هذه الخطابات نفسها من حيث هي ممارسات تحكمها قواعد معينة»[٢٥].

ذلك أن فوكو عندما يبحث في الممارسات الخطابية، لا يبحث فيها إلا من أجل «إظهار ما هو غير ظاهر، وهو غير ظاهر لا لكونه مختفياً، بل لكونه

---

(٢٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٧٢.

(٢٥) فوكو، **حفريات المعرفة**، ص ١٣٢.

ظاهراً بإفراط على سطح الأشياء»، وهذا ما يفسره فوكو بقوله:

«لا أذهب إلى ما تحت الخطاب للبحث عن فكر البشر، لكنني أحاول أخذ الخطاب في وجوده الظاهر بوصفه ممارسة تخضع لقواعد: قواعد التشكّل والتكون، وقواعد الوجود والتساكن، كما تخضع لأنساق الاشتغال... وهذه الممارسة في كثافتها وماديتها تقريباً، هي ما أصفه»[٢٦].

وهذا يعني من جهة، أن فوكو يرفض التحليل السيكولوجي للخطاب، ويأخذ بالتحليل التاريخي له من دون العودة به لا إلى كوجيطو (الكاتب المؤلف)، ولا إلى نمط إحساس جماعة البشر الذين ينتمي إليهم المؤلف الكاتب، ولا إلى عاداتهم وضروب التأثير التي يخضع لها وجودهم... كما يعني من جهة أخرى، أن فوكو لا يجعل من الإركيولوجيا مبحثاً تأويلياً، لأنها «لا تسعى إلى اكتشاف خطاب آخر يتوارى خلف الخطاب، وترفض أن تكون دراسة تبحث عن المعنى الحقيقي خلف المعنى الظاهر، فهي ليست مبحثاً مجازياً»[٢٧].

ولذلك كانت الإركيولوجيا وصفاً تاريخياً للأرشيف، ووصفاً تاريخياً للممارسات لا تأويل لها ولا بحثاً منطقياً أو سيكولوجياً فيها.

لكن ما طبيعة هذا الوصف الإركيولوجي، وما هي مهامه؟

يرى فوكو أنه لما كانت اللغة الرياضية قد انتقلت منذ غاليلي (Galilée) (١٥٦٤ ـ ١٦٤٢) ونيوتن (Isaac Newton) (١٦٤٢ ـ ١٧٢٧) من تفسير الطبيعة إلى وصف عملياتها وسيروراتها، فإن العلوم الإنسانية كاللغة والإثنولوجيا والتاريخ تنتقل في عصرنا هي الأخرى من التفسير السببي إلى الوصف، سالكة في ذلك الطريق نفسها التي سلكتها العلوم الطبيعية قبلها. فعندما كان تاريخ الفكر واقعاً تحت إسار النموذج النظري السببي، كان يفسر انتقالات الفكر وتحولاته وحركته بالاعتماد على مفاهيم التأثر والتأثير، والوعي، والأزمة، والاهتمام بهذه المشكلة أو تلك، حتى إذا ما صادفته صعوبة كأداء، سواء تمثلت في مجرد تناقض وعدم انسجام داخليين للأفكار، أو في تحولات عرضت لها، انتقل من مستوى تحليل الملفوظات ذاتها (وهو تحليل داخلي محايث) إلى مستوى آخر من التحليل هو المستوى الخارجي الذي نعتمد فيه

---

(٢٦) Foucault, *Dits et écrits*, vol. 1: *1954-1969*, p. 772.

(٢٧) فوكو، المصدر نفسه، ص ١٣٢.

على التفسير بواسطة الشروط الاجتماعية، ورؤية العالم، وروح العصر، والذهنيات السائدة فيه. أما عندما انتقل تاريخ الأفكار إلى الاعتماد على الوصف الإركيولوجي، فقد استغنى عن كل تلك المفاهيم، مكتفياً بوصف ملفوظات، بل جماعات وأصناف وسلاسل من الملفوظات، وصفاً لا يتوخى الكشف عن علاقات السببية وحدها، بل الكشف عن أنماط عديدة من العلاقات التي تربط في ما بين تلك الملفوظات كعلاقة التضمن، وعلاقة التقابل، وعلاقة النفي المتبادل. وفي هذا المستوى، يكون الوصف الإركيولوجي منكباً على إبراز ما يكتنف الملفوظات والخطابات والمعرفة، من انتظامات وضرورات تشكّل لاشعوراً معرفياً لا يعي به الناس، لاشعوراً يتمثل في تلك العلاقات نفسها: علاقات التضمن والتقابل والتجانس والتشابه والتضاد والتكامل، بالإضافة إلى علاقات السببية. ويتلو هذا المستوى الأول من مستويات الوصف الإركيولوجي مستوى ثانٍ، هو مستوى وصف التحولات التي تطرأ على تلك العلاقات كلها، لا السببية وحدها كما يدعو إلى ذلك سارتر وغارودي أثناء سجالهما الحاد لفوكو في ما يتعلق بمنهجه، منهج الوصف الإركيولوجي. يقول فوكو: «ما أردت بيانه في المقام الأول، هو أنه في تاريخ المعرفة، توجد بعض الانتظامات وبعض الضرورات داخل هذه المعرفة. غير أنها تبقى مبهمة حتى بالنسبة إلى المعرفة ذاتها وغائبة عن وعي الناس. هناك ما يشبه اللاشعور في العلم، بين مختلف المجالات العلمية مثلاً، التي لا يقوم بينها أي رابط مباشر. لكن في الواقع، يمكننا أن نعثر على أنواع عديدة من العلاقات، تماثلات (أيزومورفيزم)، تكاملات، تضمنات، وإلغاءات. . علاقات متنوعة الأنواع، منطقية، سببية، ويمكنها أن تكون تشابهات وتماثلات.

أما في المقام الثاني فقد وصفت الكيفية التي تتغير بها تلك العلاقات في مجالات يمكن القول عنها عموماً إنها علوم إنسانية. بعبارة أخرى، لقد وصفت علاقات ووصفت التحولات التي تحدث في ما بينها. أما سارتر وغارودي فيريدان مني أن يقتصر حديثي فقط على السببية»(٢٨).

يتوخى الوصف الإركيولوجي في المقام الأول إذن، الكشف عن النظام الداخلي لمختلف الخطابات، أي عن القواعد الصورية التي تنظم وجودها الموضوعي كنصب بحسب تعبير فوكو، حتى ولو كانت تنتمي إلى ميادين

(٢٨) Foucault, Ibid., vol. 1: *1954-1969*, p. 656.

إيبستمولوجية مختلفة. ومن هنا استقلالية الخطابات. بيد أن وصف هذه الطبقة من الخطابات المستقلة التي تم اكتشاف انتظاماتها وقواعدها الصورية به، لا أهمية له ولا فائدة ترجى منه أحياناً، إلا إذا تمكن من الربط بين هذه الطبقة من الخطابات من **جهة**، وطبقات أخرى من الممارسات والمؤسسات والعلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. . . من **جهة أخرى**.

هذه العلاقة بين المستوى الخطابي، والمستوى اللاخطابي للوصف الإركيولوجي، هي التي أرقت فوكو طويلاً وجعلته يحاول تحديدها في كتابيه **تاريخ الحمق** أو إركيولوجيا العزل، **وولادة العيادة** أو إركيولوجيا النظرة الطبية. وفي سبيل ذلك اهتم بدراسة إيبستمولوجيا الطب في علاقتها بالمؤسسات القمعية، وبالمؤسسات الاستشفائية، وبأشكال الرقابة الإدارية التي تمارس على الصحة العمومية، وبإنقاذ وإغاثة البطاليين والمتشردين.

بيد أنه سرعان ما انتبه إلى أن المجالات الخطابية لا تخضع دوماً لبنيات مشتركة، تشترك فيها مع مجالاتها اللاخطابية، أي مع مجالات الممارسة العملية التاريخية والمؤسسات التي تنضوي تلك الخطابات في سياقها. فقد تخضع ـ عكس ذلك تماماً ـ لبنيات تشترك فيها مع مجالات خطابية وإيبستمولوجية مغايرة، وكأن هناك تجانساً بنيوياً بين خطابات عصر معين، على نحو «يجعلنا أمام محورين متوازيين للوصف الإركيولوجي: محور النماذج النظرية المشتركة بين خطابات مختلفة، ومحور العلاقات بين المجال الخطابي والمجال اللاخطابي. ففي المستوى **الأول** يتبع الوصف الإركيولوجي مساراً أفقياً. أما في المستوى **الثاني** فيتبع ذلك الوصف مساراً عمودياً.

وبناء على ذلك، يرى فوكو أن هناك تكاملاً بين كتبه: ففيما يهتم تاريخ الحمق وولادة العيادة ببحث العلاقات التي يمكن أن توجد عمودياً بين الممارسة الخطابية وأنماط المعرفة التي تتضمنها من جهة، والشروط الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والتاريخية التي تتكون في إطارها تلك الممارسة وتلك المعرفة من جهة أخرى، يهتم كتاب **الكلمات والأشياء** لا بوصف هذا البعد العمودي وصفاً إركيولوجياً، بل بوصف البعد الأفقي الماثل في العلاقة الأفقية بين مختلف الخطابات، ومختلف العلوم والمعارف المناسبة لها، مكتفياً به وحده من دون سواه. ومن ثم يطالبنا فوكو في مناسبات عديدة بأن نقرأ كتبه بوصفها كلاً ناتجاً من سلسلة من البحوث المتكاملة التي تبقى مفتوحة دوماً.

وإذا كان البعض قد انتقد حفريات فوكو بكونها تقلل من شأن الممارسة في فحص أشكال المعرفة والخطابات، فإن فوكو يؤكد على العكس من ذلك أنه لا يغفل دور الممارسة ولا يقلل من شأنها، بل يذهب فيها مذهباً مغايراً للفهم الاعتيادي الشائع لها، مذهباً مشابهاً لفهم دوميزيل الذي عندما برهن على أن الديانة الرومانية ترتبط بعلاقة تجانس بنيوي مع الطقوس الدينية الإيرانية والتصورات الدينية الإيرلندية والإسكندنافية، لم يكن يعني بذلك أن الديانة الرومانية لا مكان لها في التاريخ والمجتمع الرومانيين، وأن التاريخ الروماني لا وجود له، بل كان يعني بذلك أنه لا يمكننا أن نصف تاريخ الديانة الرومانية وعلاقاتها بالمؤسسات والشروط الاقتصادية والطبقات الاجتماعية والشروط السياسية إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار مورفولوجيتها الداخلية. «وبالمثل، فإن البرهنة على أن الخطابات العلمية في حقبة معينة خاضعة لنموذج نظري مشترك، لا يعني أنها تفلت من قبضة التاريخ لكي تسبح راقصة في الهواء مجردة منعزلة، بل يعني ذلك أننا لن نتمكن من التأريخ لها وتحليل اشتغالها وأدائها لوظائفها، ودورها، والشروط التي تكتنفها، والطريقة التي تتجذر بها في المجتمع، من دون أن نأخذ بالحسبان قوة وكثافة تلك التجانسات البنيوية (في ما بينها)»[٢٩].

وإذا كان الوصف الإركيولوجي يسعى إلى الكشف عن النظم التي تتمفصل وفق قواعدها وعلاقاتها الخطابات، فإنه لا يهمل البحث عن أشكال التحول والتغير التي تتعرض لها تلك القواعد، وبالتالي تلك النظم، ما يجعل الخطابات تنتقل من مستوى انتظام معين، إلى مستوى آخر مغاير له. فنتحدث عندئذ عن قطيعة في المعرفة، وعن انفصال، ولا استمرار ناجم من ظهور تشكيل جديد للمعرفة في عصر معين يختلف عن التشكيل الذي كان لها في عصر سابق. وهذا الانتقال الذي يبدو في صورة قطيعة لا يفرضه الباحث على المعرفة ولا على الخطابات التي يصفها وصفاً إركيولوجياً، بل هو انتقال موضوعي يكتفي الباحث بتسجيله وإبراز قواعده. يقول فوكو متحدثاً عن **الكلمات والأشياء** بأنه لم يخترع من خياله قطيعة مطلقة في المعرفة الغربية بين نهاية القرن الثامن عشر، وبداية القرن التاسع عشر، «ذلك أنه ما إن ننظر في الخطابات العلمية خلال نهاية القرن الثامن عشر حتى نلاحظ تغيراً سريعاً

---

(٢٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٩١.

جداً، وملغزاً حتى بالنسبة إلى النظرة الأكثر انتباهاً. وقد أردت أن أصف بالضبط هذا التغير، أي بعبارة أخرى أردت أن أقيم مجموع التحولات الضرورية والكافية للانتقال من الشكل الذي كان عليه الخطاب العلمي في البدء، شكل القرن الثامن عشر، إلى الشكل الذي أصبح له في القرن التاسع عشر. وقد حافظت مجموع التحولات التي حددتها على عدد من العناصر النظرية، وأزاحت بعضها الآخر من مكانها، وقضت على عناصر نظرية قديمة وأظهرت عناصر جديدة في محلها. وقد سمح كل ذلك بتحديد قاعدة الانتقال في الميادين التي تصورتها. إذن، لا يتعلق الأمر بلا استمرار رغبت في إقامته، ما دمت قد أبرزت شكل الانتقال من حال إلى حال آخر»[٣٠].

لا تقوم تاريخية الوصف الإركيولوجي إذاً على مبدأ الاستمرارية والوصل الذي يقوم عليه التاريخ التقليدي: تاريخ الأفكار وتاريخ الوقائع السياسية مثلاً، بل تقوم ـ بصفة عامة ـ على أساس مبدأ آخر هو مبدأ القطيعة واللااستمرار والفصل. ذلك أن إركيولوجيا المعرفة تتميز من التاريخ التقليدي (ومن ضمنه تاريخ الفكر) بكونها لا تبحث عن اكتشاف ضروب الاستمرار والاتصال بين الخطابات بما يسبقها ويتلوها ويكتنفها من خطابات أخرى، ولا تهتم بتحديد اللحظة ـ الأصل التي ولدت فيها الخطابات ونشأت كما لا تهتم بلحظة اختفائها وتلاشيها، لأن الإركيولوجيا ليست تاريخاً لتقدم العقل والعقلنة، ولا رصداً لتطور المعرفة البشرية تطوراً خطياً من مستوى اللاعلم إلى مستوى العلم، ولا معياراً لتمييز صحيح الأفكار من باطلها، بل «ينحصر المشكل بالنسة لها في تحديد الخطابات في خصوصيتها، وإبراز كيف أن القواعد التي تخضع لها تلك الخطابات لا يمكن إرجاعها إلى شيء آخر. . . فغايتها هي تحليل الفوارق والاختلافات الموجودة بين صيغ الخطاب ووجوهه»[٣١].

وبالطبع، فإن لهذا الاختلاف في تصور التاريخ وممارسته من قبل المؤرخين المعاصرين تاريخ يحرص فوكو كلما سنحت له الفرص على التعريف به، وإبراز معالمه ومميزاته. إنه تاريخ التقاء بين اتجاهين متباينين يجمعهما معارضتهما لا للتاريخ كحركة وصيرورة في الزمان والمكان، بل لأحد أشكال تصوره وكتابته متجسداً في التأريخ التقليدي التطوري، النشوئي

(٣٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٨٨ ـ ٥٨٩.

(٣١) فوكو، حفريات المعرفة، ص ١٣٣.

والارتقائي، القائم على أساس فكرة الاستمرار والاتصال والكلية.

ولما كان لفظ «تاريخ» في العربية، شأنه في ذلك شأن كلمة (Histoire) في الفرنسية، يدل على حركة الواقع وصيرورته، (تلك الحركة التي تبدو على شكل أحداث ووقائع تتالى في الزمان)، كما يدل في الآن نفسه على رواية المؤرخ وطريقة كتابته لتلك الحركة بكل ما تزخر به من وقائع وأحداث، فإن ما يجادل فيه فوكو، مرتكزاً على الوصف الإركيولوجي ـ ليس هو التاريخ كحركة وصيرورة موضوعيتين، بل التاريخ كرواية لأحداث وقعت فعلاً في المكان والزمان، أي طريقة التأريخ لتلك الأحداث وكيفية فهمها وتفسيرها وكتابتها.

وفي هذه الطريقة، يختلف فوكو مثله في ذلك مثل البنيويين، ومؤرخي **مدرسة الحوليات**[٣٢]، مع التأريخ التقليدي الذي يصب طاقاته كلها ـ بعد التحقق من وقوع الحدث ـ في هدم الفواصل، وملء الفجوات والبياضات والانفصالات الموجودة بين الأحداث التي يؤرخ لها. تلك الأحداث التي لا تقدم نفسها له لأول وهلة، ولا تمثل أمام إدراكه، إلا متقطعة منفصلة. ومن دون الوصل في ما بينها بشكل يجعل بعضها سبباً لبعضها الآخر، واستمراراً لبعضها البعض، في حركة تقدم صاعدة من الأدنى إلى الأعلى، من دون ذلك، يستحيل عليه فهمها وتفسيرها وإدراك معناها على نحو ما يطرأ له في مستوى أقل تعقيداً وأصغر بعداً، هو مستوى التأريخ لحياته الشخصية.

هذان الاتجاهان الجديدان المناوئان للتأريخ التقليدي، اللذان يحرص فوكو على إدراج إركيولوجياه في سجلهما، هما:

أولاً، تاريخ المدى البعيد والحقب الطويلة والممتدة. ذلك الاتجاه الذي يتمثل في مدرسة الحوليات مع بروديل ومارك بلوخ ولوسيان فيفر ومن على شاكلتهم من المؤرخين المحدثين.

وثانياً، تاريخ الفكر والعلوم والآداب والفلسفة مع باشلار (١٨٨٤ ـ ١٩٦٢)

(٣٢) مدرسة معاصرة في كتابة التاريخ، انتسبت إلى مجلة **حوليات التاريخ الاقتصادي والاجتماعي** (*Annales d'histoire économique et sociale*) التي أسسها كل من لوسيان فيفر (Lucien Febvre) ومارك بلوك (Marc Bloc) سنة ١٩٢٩، وبلغت أوج تألقها خلال الستينيات من القرن الماضي على يد فيرنان بروديل (Fernand Braudel).

وكانغيلام (Georges Canguilhem) (١٩٠٤ ـ ١٩٩٥)، وغيرو (Martial Guéroult) (١٨٩١ ـ ١٩٧٦)، وميشيل سير (Michel Serres) (١٩٣٠ ـ) وألتوسير (Louis Althusser) (١٩١٨ ـ ١٩٩٠).

وقد لاحظ فوكو عن حق أن هذين الاتجاهين في الكتابة التاريخية يبدوان في الظاهر كما لو كانا متناقضين، من حيث إنه إذا كانت مدرسة الحوليات تركز اهتمامها على أشكال من الاستمرار والاتصال تمتد على مدى عصر بكامله، باحثة عما يثوي خلف غليان أحداثه المتتالية المتنوعة، وزخم انقلاباته السريعة والمفاجئة، واختلاف تحولاته ومنعطفاته، من انتظامات وتوازنات وثوابت وقوانين وضرورات، فإن تاريخ الفكر الجديد ينحو منحى معاكساً ما دام لا يهتم بالبحث عن الاستمراريات الكبرى والكليات الموحدة التي تزعم مدرسة الحوليات أن حركة التاريخ تتكون من مجموعها، كما لا يهتم بردم الهوات، وملء الفراغات التي تفصل بين الأحداث والوقائع المتناثرة، باحثاً عن العلاقات السببية التي تربط في ما بينها في كل منسجم ينمو ويتطور على غرار ما اعتاد المؤرخون التقليديون فعله منذ «توسيديد (Thucydide) (٤٦٠ق. م ـ ٤٠٠ق. م)»، بل يهتم على عكس ذلك برصد الانفصالات والقطائع والتصدعات الموجودة في مسار العلوم والآداب والفلسفات والتيارات الدينية والسياسية والاخلاقية والفنية... مثلما هو ماثل في الأفعال والعتبات الإيبستمولوجية التي أماط باشلار عنها اللثام في تاريخ العلوم[٣٣]، وكما هو الحال في تحول المفاهيم وانتقالها، والتمييز في تاريخ العلوم بين مستويات كبرى وصغرى (وهو ما حلله كانغيلام بكثير من الدقة)[٣٤]، وإعادة التوزيع التراجعي للأحداث أثناء التأريخ لعلم من العلوم على نحو ما فعله ميشيل سير في ما يتعلق بتاريخ الرياضيات[٣٥]، ومثلما هو متجل في ما أسماه غيرو بالوحدات البنائية للصروح والأنساق الفلسفية[٣٦]، أو في القطيعة التي تحدث داخل معرفة ما على شكل تحول نظري «يؤسس علماً بفصله عن أيديولوجية ماضيه، ويحكم على ذلك الماضي بأنه ماض أيديولوجي»[٣٧]، بحسب

(٣٣) ميشيل فوكو: **حفريات المعرفة**، ص ٦، و**نظام الخطاب وإرادة المعرفة**، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٨٥)، ص ٥١.

(٣٤) المصدران نفسهما، ص ٦ و٥١ على التوالي.

(٣٥) المصدران نفسهما، ص ٦ و٥١ على التوالي.

(٣٦) المصدران نفسهما، ص ٦ و٥٢ على التوالي.

(٣٧) المصدران نفسهما، ص ٦ و٥١ على التوالي.

ألتوسير، أو كما هو ماثل في تركيز التحليل الأدبي مع بارت (Roland Barthe) (١٩١٥ ـ ١٩٨٠) مثلاً على فصل الأثر الأدبي (أو النص أو الخطاب أوالكتاب) عن «المؤلف» و«الجيل» و«المدرسة» و«الحركة» و«الجماعة» الاجتماعية و«الطبقة» و«روح العصر» معتبراً أن الأثر الأدبي مستقل بذاته، ما دام يمتلك بنية خاصة به[٣٨].

وبالجملة، فإن هذا التحول الذي ظهر مع **مدرسة الحوليات** في كتابة التاريخ بالمعنى الكلاسيكي للكلمة، قد أدى في مجال تاريخ الفكر إلى نتائج معاكسة، يكثفها فوكو بتأكيده أنه قد «ظهرت مكان زمان العقل المتسلسل المتصل ـ والذي هو زمان كان يصعد به دوماً إلى أصله العسير البلوغ، وينبوعه الأساسي ـ مستويات وجيزة أحياناً، تتباين في ما بينها، وتأبى الرضوخ لقانون وحيد، وتحمل في الأغلب تاريخاً خاصاً يميز كلاً منها، ولا يمكن ردها إلى النموذج العام لوعي يكتسب وينمو ويتذكر»[٣٩].

ومن ثم، فإن شرط إمكان وجود التاريخ في ثوبه الكلاسيكي، التاريخ المتصل الذي يتم تصوره كما لو كان نهراً خالداً، يتجلى في فاعلية الوعي وتجليه المتقدم في الزمان والمكان على شاكلة الروح المطلقة لدى هيغل، أو على شاكلة الكوجيطو، أو على شاكلة ذات حية عضوية فاعلة تنشأ وتنمو وتتحول وتتطور باستمرار من الأدنى إلى الأعلى كما هو الأمر في التصور البيولوجي الداروني للكائن الحي.

ومع ذلك كله. . . وعلى الرغم من هذا التعارض بين اتجاهي الحوليات في مجال التاريخ، والحركة البنيوية في مجال تاريخ الأفكار، فإن «الأمر يتعلق هنا ـ يقول فوكو ـ بمفعولين متناظرين ومتعاكسين لنفس التناول المنهجي الذي يخضع له التاريخ بصفة عامة»[٤٠]. وبعبارة أخرى، إنهما وجهان متباينان لمقاربة منهجية واحدة.

ذلك أن مدرسة الحوليات، بانفتاحها على معطيات ومناهج العلوم الإنسانية كلها، تمكنت ـ بعد أن جزأت لغايات منهجية حركة التاريخ إلى وحدات هي الحقب والعصور ـ من أن تكتشف في وحدة كل حقبة

---

(٣٨) المصدران نفسهما، ص ٦ و٥٢ على التوالي.

(٣٩) فوكو، حفريات المعرفة، ص ١٠.

(٤٠) Foucault, *Dits et écrits*, vol. 1: *1954-1969*, p. 774.

واستمراريتها مستويات مختلفة، وطبقات رسوبية متباينة، تختلف عن بعضها من حيث كيفية تكوينها وإيقاع زمنها.

هكذا إذن تشظّى التاريخ ـ على يد هذه المدرسة ـ إلى حقب وعصور، وتشظّت كل حقبة تاريخية (منظوراً إليها بوصفها وحدة تاريخية متكاملة للسيرورة التاريخية)، إلى مستويات متعددة للتحليل، وإلى مسارات زمنية متباينة تختلف وتيراتها من حيث السرعة والبطء. وبذلك ـ يقول فوكو ـ «حلت محل التعاقب الخطي الذي كان حتى ذلك الحين، موضوع البحث التاريخي، عمليات سبر للأغوار، فتعددت مستويات التحليل بدءاً من الحركية التي تطبع السياسة حتى التباطؤ الذي يميز الحضارة المادية، وتميز كل منها بانفصالاته الخاصة، وانطوى على تقسيم لا يخصه إلا هو بالذات. وكلما نزلنا نحو أكثر الأسس عمقاً، ازدادت التقسيمات اتساعاً. وارتسمت خلف التاريخ الضاج بالحكومات والحروب والمجاعات، تواريخ لا يكاد النظر يتبين حركتها، تواريخ بطيئة الحركة: مثل تاريخ الطرق البحرية، وتاريخ القمح، ومناجم الذهب، وتاريخ الجفاف والري والأراضي، وتاريخ التوازن الذي يحققه الجنس البشري بين المجاعات والرخاء»[٤١].

وعندئذ أصبح المؤرخ يواجه أسئلة جديدة تختلف اختلافاً تاماً عن الأسئلة التي ظل المؤرخ في ما قبل ظهور مدرسة الحوليات يواجهها وهو يقوم بحرفته كمؤرخ، باحثاً لها عن حلول وأجوبة. فعوض الأسئلة التي كان يطرحها المؤرخ التقليدي (السائد فيما قبل ظهور مدرسة الحوليات)، تلك الأسئلة التي كان يطرحها انطلاقاً من منظور تطوري خطي يحكمه التواصل والاستمرار والكلية والهوية (على غرار النموذج التطوري البيولوجي الموروث عن داروين)، كالتساؤل عن الروابط التي يمكن أن تكون بين وقائع تاريخية مختلفة، تلك الروابط التي تجعلها تبدو متعاقبة بعضها يشرط البعض الآخر ويفسره، وكلاً منظماً منسجماً ذا دلالة ومغزى وغاية، أصبح المؤرخ الحديث يطرح أسئلة مغايرة، انطلاقاً من منظور مغاير، هو منظور الانفصال والقطيعة واللااستمرار والتبعثر والتميز والاختلاف، كالتساؤل عن معايير التحقيب التاريخي، وعن أسس التمييز والتصنيف التي نخضع لها وقائع وأحداث عصر

(٤١) فوكو، **نظام الخطاب وإرادة المعرفة**، ص ٤٩ ـ ٥٠. انظر أيضاً النص نفسه في: فوكو، **حفريات المعرفة**، ص ٥.

معين، ويتم بها عزل مستويات ومراتب التحليل داخل ذلك العصر، وتكوين السلاسل، وسلاسل السلاسل، وتحديد نسق العلاقات التي تربط في ما بينها: علاقات التراتب، وعلاقات الهيمنة، وعلاقات التدرج، وعلاقات التحديد الدائري، أو علاقات التحديد الأحادي... إلخ»[٤٢].

ويمكن الرجوع بعدد من الاختلافات والتمايزات والمشاكل القائمة بين المؤرخين التقليديين من جهة، والمؤرخين على طريقة الحوليات، والبنيويين والإركيولوجيين من جهة أخرى، إلى اختلاف تعامل هؤلاء وأولئك مع الوثيقة التي ظلت منذ أن وجد التاريخ كفرع معرفي متميز، «ضالة المؤرخين»[٤٣]، بحسب تعبير فوكو. ففي الوقت الذي وجدنا فيه المؤرخين التقليديين يتعاملون مع الوثيقة بوصفها أثراً من الماضي الذي يراد إعادة بنائه، أثراً شاهداً في الحاضر على ما كان عليه ذلك الماضي، ما جعلهم لا يكتفون بالوقوف على ما تقوله الوثيقة، بل يتعدونه إلى ما تسكت عنه ولا تقوله إلا بالإشارة والتلميح، وفي ما بين السطور، متسائلين عن مدى قيمتها من جهة الصدق والكذب، والحقيقة والخطأ، متخذين إياها وسيلة لإعادة بناء ذاكرة المجتمع الذي ينتسبون إليه، في هذا الوقت بالذات نجد المؤرخين المحدثين يتجهون بالتعامل مع الوثيقة اتجاهاً مغايراً: فهم لا يهتمون بتأويلها، ولا بفحص ما تقوله انطلاقاً من معايير الصدق والكذب، والحقيقة والخطأ، بل يكتفون بـ «فحصها من الداخل وتدبرها»، فأصبح التاريخ على أيديهم يفكك الوثيقة ويعيد تنظيمها، «يجزؤها ويرتبها ويقسمها إلى مستويات، ويقيم سلاسل، ويميز ما يستحق النظر عما لا يستحقه، ويرصد عناصر، ويعين وحدات ويصف علاقات»[٤٤].

ومن ثم أصبح التاريخ لا ينظر إلى الوثيقة باعتبارها مادة خام يعيد بها بناء ما يُعتَقَد أنه حدث فعلاً في الماضي من وقائع وأحداث، وبالكيفية التي حدثت بها فعلاً، استعادة للذاكرة الجماعية وتدعيماً لها، بل أصبح التاريخ ينظر إلى الوثيقة بوصفها نسيجاً يجب تفكيكه إلى وحدات، وتصنيف تلك الوحدات في مجموعات وسلاسل وعلاقات، وتحديد العلاقات بين السلاسل قصد إنشاء سلاسل من السلاسل أو جداول، ما يقود إلى التمييز بين المراتب والمستويات، وتبين ما ينفرد به كل مستوى ومرتبة وطبقة من الوقائع

---

(٤٢) فوكو، **نظام الخطاب وإرادة المعرفة**، ص ٥٠.

(٤٣) فوكو، **حفريات المعرفة**، ص ٨.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٨.

والأحداث من زمان يخصه، وقوانين تنتظمه. وهذا يعني أن التاريخ ليس في حد ذاته ذاكرة للمجتمع، بل إنه، بحسب قول فوكو نفسه، «كيفية من الكيفيات التي يدبر بها المجتمع مادة وثائقية لا ينفصل عنها»[٤٥]، ما يؤدي إلى أن الذاكرة الجماعية متى أعيد بناؤها تختلف باختلاف الكيفيات التي يدبر بها المجتمع وثائقه. فلا نكون في كل الأحوال أمام الذاكرة كما تكونت في الواقع التاريخي الموضوعي الذي عاشه الأسلاف في الماضي بوعي أو من دونه، بل أمام الذاكرة (أو أنماط مختلفة من الذاكرة)، كما أعاد تكوينها المؤرخون على ضوء ما أتاحته لهم ـ في حاضرهم وعصرهم ـ طرقهم في معالجة المادة الوثائقية وفحصها.

إذن كلما تخلص المؤرخون من وهم الذات الواعية (سواء كانت فردية أو جماعية لا يهم)، تلك الذات التي تصنع التاريخ، كلما وجدوا أنفسهم أمام المادة الوثائقية التي خلفها الماضي في الحاضر، متخذة شكل نصب أثرية يتعين عليهم تفكيك عناصرها، وتحديد تلك العناصر، وتصنيفها في سلاسل وجداول، وإظهار نمط العلاقات التي تنفرد بها، وصياغة قواعدها وقوانينها. وهم في ذلك كله يتعاملون مع ما يظهر على السطح، لا مع ما يختفي وراءه. ولذلك كانوا واصفين لا مؤوّلين.

هكذا يبدو الفرق بين نمطي كتابة التاريخ: التاريخ كما يكتبه المؤرخون التقليديون، والتاريخ كما يكتبه المؤرخون المحدثون أو الحداثيون على طريقة البنيويين ومدرسة الحوليات أو التاريخ «السلسلي» أو التاريخ الإركيولوجي، كما لو كان فرقاً بين التأريخ الأيديولوجي من جهة، والتأريخ العلمي الوضعي والموضوعي من جهة أخرى. ولعل هذا ما حرص فوكو على تبيانه في نصوص متعددة، من بينها نص محاضرة ألقاها في بداية السبعينيات من القرن الماضي في إحدى جامعات اليابان تحت عنوان «العودة إلى التاريخ».

في هذا النص، يلح فوكو على أن الصراع بين الطرفين ليس صراعاً بين من يعترف بالتاريخ ومن ينكره، ولا يعترف به، بل هو صراع بين من يكتبه كتابة أيديولوجية، ويصر على أن يبقى كذلك، مندمجاً في سياق النظام الأيديولوجي الذي ولد فيه التاريخ وتطور، ومن يحاول كتابته كتابة أكثر «دقة» و«تنظيماً ونسقية»، محرراً إياه من ذلك النسق الأيديولوجي، معتبراً

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٠.

إياه تحليلاً للتحولات التي يمكن أن تطرأ فعلياً على المجتمعات[٤٦].

في الطرف الأول يصنف فوكو المؤرخين التقليديين، والمؤرخين على الطريقة الفينومينولوجية أو الوجودية، بالإضافة إلى المؤرخين على الطريقة الماركسية التبسيطية كما تبدو ـ في نظر فوكو ـ في كتابات روجيه غارودي ومن على شاكلته من الذين يتخذون الأيديولوجيات البورجوازية المعاصرة إطاراً نظرياً مرجعياً لهم بدلاً من الماركسية ذاتها. ولا يستثني فوكو من هؤلاء إلا ماركسياً واحداً هو ألتوسير الذي «طبق على نصوص ماركس عدداً من المناهج التي يمكن اعتبارها بنيوية»، فأدى ذلك التطبيق إلى تخليص الماركسية من التأويلات الإنسانوية والفينومينولوجية والوجودية التي ظلت ترزح تحت نيرها حقبة من الزمن، معيداً قراءتها قراءة علمية، سياسية وثورية[٤٧].

وما يجمع بين مكونات هذا الطرف الأول، بحسب فوكو، هو أنها ظلت كلها مخلصة للوظيفة التي حددتها الأيديولوجيا البورجوازية للتحليل التاريخي، تلك الوظيفة التي تكمن في إعادة بناء ماضي القوميات الكبرى التي على أساسها قام المجتمع الصناعي الرأسمالي منذ القرن السابع عشر والثامن عشر في أوروبا قبل أن يكتسح العالم برمته. فمنذئذ يقول فوكو أصبح للتاريخ ـ داخل الأيديولوجيا البورجوازية ـ وظيفة تكمن في تبيان الكيفية التي أتت بها هذه الوحدات الوطنية الكبرى (التي تحتاج إليها الرأسمالية) من نقطة بعيدة في الزمن، والتي تمكنت بها من أن تفرض نفسها وتدعم وحدتها عبر الثورات المختلفة.

لقد كان التاريخ مادة تبرهن البورجوازية بفضلها على أن حكمها لم يكن إلا حصيلة ونتاج وثمرة نضج بطيء، وبالتالي فإن هذا الحكم مؤسس تأسيساً تاماً ما دام يضرب بجذوره بعيداً في عمق الزمن. ثم إن البورجوازية كانت تبرهن بفضل التاريخ أيضاً على أنه ما دام حكمها متجذراً في أعماق الزمن، فإنه من المستحيل تهديده بواسطة ثورة جديدة. لقد كانت البورجوازية تؤسس في الآن نفسه: حقها في الاستيلاء على السلطة والاحتفاظ بها ضد تهديدات ثورة صاعدة، وكان التاريخ يمثل في هذا

---

(٤٦) Foucault, *Dits et écrits*, vol. 1: *1954-1969*, p. 273.

(٤٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٧١ ـ ٢٧٢.

السياق ما كان يدعوه بـ «انبعاث الماضي». لقد كانت مهمة التاريخ تكمن في إحياء مجموع الماضي الوطني(٤٨).

وفي الطرف الثاني المقابل للأول، يصنف فوكو المؤرخين على طريقة البنيويين في حقول معرفية مختلفة كالإثنولوجيا (مع بواس)، واللسانيات (مع تروبيتسكوي)، والنقد الأدبي (مع بارت)، والميثولوجيا (مع دوميزيل)، وتاريخ الحوليات والتاريخ السلسلي (L'Histoire sérielle) مع شونو (Pierre Chaunu) (١٩٢٣ ـ)(٤٩) على سبيل المثال لا الحصر.

وبالطبع، فإن فوكو يضع تاريخه الإركيولوجي في هذا الطرف الثاني، جنباً إلى جنب مع البنيوية والحوليات، أي في الطرف الذي يحاول مراجعة الدور الذي أوكل بالتاريخ، وذلك بتحريره من «النظام الأيديولوجي الذي ولد فيه وترعرع»(٥٠)، وجعله تحليلاً للتحولات التي قد تمر بها المجتمعات البشرية. وإذا كان مفهوما الزمن والماضي قد شكّلا المفهومين الأساسيين للتاريخ في ثوبه الكلاسيكي (على يد الطرف الأول)، فإنهما تركا مكانهما في الممارسة الحديثة للتاريخ، ممارسة البنيويين وأتباع الحوليات والإركيولوجيا، لمفهومين مغايرين هما: التحول والحدث.

لا يكتفي فوكو بالتأكيد أن تحليل التحول قد اكتسى صبغة دقيقة بفضل المناهج البنيوية، وعلى أن مناهج التاريخ الحديث قد أكسبت مفهوم الحدث وضعاً ومعنى لم يكونا له في ما مضى، بل نجده يتعدى ذلك التأكيد إلى محاولة البرهنة عليه بالإشارة إلى عينة من الأبحاث النموذجية في هذا المضمار، خص فوكو بالذكر منها تحليلين:

ـ تحليل دوميزيل (١٨٩٨ ـ ١٩٨٦) للتحول التاريخي الذي يعرفه المجتمع من خلال تحليل أسطورة هوراس (Horace) الرومانية ومقارنتها بما يماثلها من أساطير في المجتمعات والحضارات الأخرى أبرزها إيرلاندا(٥١).

ـ وتحليل شونو للحدث ولسلسلات ورزم الأحداث إن صح التعبير

(٤٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٧٢.

(٤٩) انظر: Pierre Chaunu et Huguette Chaunu, *Séville et l'Atlantique*, 12 vols. (Paris: SEVPEN, 1955-1960).

(٥٠) Foucault, *Dits et écrits*, vol. 1: *1954-1969*, p. 273.

(٥١) Georges Dumézil, *Horace et les Curiaces* (Paris: Gallimard, 1949).

تحليلاً أعطى لمفهوم الحدث معنى جديداً بفضله أصبح التاريخ الحديث لا يعطي الأولوية في جهوده إلى الظواهر والميولات والمسارات الكبرى التي تمتد مع امتداد الزمن وتظل ثابتة خلاله إلى هذا الحد أو ذاك، على حساب العناية بالأحداث والوقائع المتغيرة. فقد كفّ التاريخ التسلسلي مع شونو عن معالجة موضوعات عامة، معطاة ومبناة سلفاً كالإقطاعية أو النمو الصناعي مثلاً، مفضلاً تحديد موضوعه تحديداً بعدياً، أي بناؤه على أساس فحص أولي للوثائق وللأرشيف الذي خلفه مجتمع معين خلال عصر معين. ومن هنا تبعية الموضوع لطبيعة الأرشيف الذي يتوافر عليه المؤرخ. . وكلما تغير الأرشيف الذي على أساسه بني الموضوع، وكلما أتى بأحداث جديدة، كلما أدى ذلك إلى تغير يلحق بطبيعة ذلك الموضوع ذاته.

أثناء تحليل دوميزيل لأسطورة هوراس، وهي أول أسطورة هندوأوروبية حللت في ما يبدو ـ بطريقة منهجية بنيوية[٥٢]، عثر دوميزيل على ما يماثل تلك الأسطورة الرومانية في عدد من البلدان، ومن بينها إيرلاندا.

ولما كان التماثل واضحاً بين أسطورة هوراس وأسطورة كوشولين الإيرلندية (Cuchulainn) وما يشاكلها من أساطير في عدد من البلدان، كان من الممكن أن يتجه تحليل دوميزيل في اتجاه مقارن على طريقة مدرسة الدراسات الأسطورية المقارنة خلال القرن التاسع عشر، وبعض مؤرخي الأديان، تلك الطريقة التي تكمن في إبراز وتحليل أوجه التشابه بين أساطير تنتمي إلى حضارات متباينة، ما يجعلها تنتهي إلى تأكيد وجود إساطير بعينها في مختلف الديانات، تشترك فيها الحضارات على ما بينها من تباين واختلاف. غير أن تحليل دوميزيل ما كان له أن يكون بنيوياً لو اتجه هذا الاتجاه المقارن القائم على أساس تحليل التشابه.

لقد كان منهج دوميزيل في تحليل أسطورة هوراس بنيوياً لأنه كان حريصاً على إبراز وتحليل الفروقات والتمايزات والاختلافات التي توجد بين هذه الأسطورة الرومانية وأسطورة كوشولين الإيرلندية حتى وهو يقرب المسافة بينهما. فلم يكن التماس التشابه بينهما إلا وسيلة لإدراك الاختلاف والتمايز، وتحليله بكيفية صارمة ودقيقة.

ففي الأسطورة الرومانية نجد البطل هوراس يخرج من المدينة مدافعاً

(٥٢) Foucault, *Dits et écrits*, vol. 1: *1954-1969*, p. 273.

عنها ضد الأعداء (Les Curiaces) الذين حاصروها. وقد أدت أطوار المعارك إلى أن يواجه هوراس بمفرده في مبارزة حاسمة الإخوة الثلاثة (Curiaces)، ولما كانت المبارزة غير متكافئة فقد تراجع هوراس أثناء احتدام المعركة تراجعاً تكتيكياً إلى الخلف متظاهراً بالفرار ما جعل أعداءه يطاردونه من دون حذر ولا احتياط، وجعل إخوته يعززون جانبه، ما جعل ميزان القوى يتغير بفضل تلك الحيلة لصالحه، فتحقق له النصر المبين. غير أن لذة النصر سرعان ما تزول لتضع هوراس وجهاً لوجه أمام موقف مأساوي ناجم عن اكتشاف الجميع أن أخته تحب أحد أعدائه الـ (Curiaces) ما جعلها موضوعياً في صف أعدائه، وجعلها تبدو كما لو كانت خائنة للمدينة. وهذا ما لطخ سمعته موضوعياً داخل المدينة، وهدد مكانته داخلها على الرغم من نصره الباهر. ولم يجد هذا الموقف المأساوي حلاً لصالحه إلا في مداولات محكمة المدينة ذاتها.

أما في الأسطورة الإيرلاندية، فإن البطل (Cuchulainn) وقد كان طفلاً يافعاً، يخرج بدوره من المدينة لمجابهة أعدائه بعد أن علم باستعداداتهم لغزو مدينته. وأمام باب قصر ملك أعدائه، تواجه مع عدوه الأول فقتله، ثم تقدم إلى الأمام إلى أن التقى بعدو ثان فقتله، ثم تابع طريقه إلى أن صادف عدواً ثالثاً فقتله أيضاً. وعندئذ حق له أن يعود إلى مدينته منتصراً ظافراً وقد انقشع كل خطر عنها. لقد انتصر (Cuchulainn) على أعدائه بفضل ما حبته به الآلهة من قوة سحرية خارقة للعادة، تسري في كيانه على شكل طاقة تشع حرارة دافقة في كل حناياه. ولما كانت المبارزات قد تتالت، فإن (Cuchulainn) أشبع حرارة إلى درجة أصبح معها ملتهباً أحمر اللون، يشكل خطراً على أهل المدينة كلها. وهذا ما جعل أصدقاءه يفكرون في إخماد حرارته الملتهبة قبل أن يعود إلى المدينة. وكانت وسيلتهم الأولى في ذلك الإخماد هو تزويجه بامرأة. غير أن المرأة ما إن استقدمت حتى اكتشف الجميع أنها زوجة عمه وأن نكاحها يحرم عليه بحكم قواعد تحريم زنى المحارم. فلم يبق أمامهم إلا الوسيلة الثانية وهي غطسه في الماء البارد فاستعملوها. ولم يصلوا إلى تبريده بشكل يجعل منه إنساناً عادياً لا يشكل خطراً على أهل مدينته إلا في متم الغطسة السابعة.

ارتكز تحليل دوميزيل على إبراز الفوارق والتمايزات بين الأسطورتين بشكل يمكننا من تعداد أبرزها مصنفة في ثلاث مجموعات في الجدول الرقم (٥ ـ ١) على النحو التالي:

الجدول الرقم (٥ ـ ١)
الفوارق والتمايزات بين أسطورتي هوراس وكوشولين

هـــوراس	كوشوليـــن
١ ـ بالغ	١ ـ طفل
في سن يمكنه من حمل السلاح	في سن لا يمكنه من حمل السلاح
انعدام قوة سحرية (المكر فقط)	مزود بقوة سحرية
مدعم بقوة جماعية	منفرد وحيد
٢ ـ الخطر بعد النصر: داخل المدينة	٢ ـ الخطر بعد النصر: خارج المدينة
الخطر لا يكمن في البطل بل في أخته	الخطر يكمن في البطل ذاته
٣ ـ عودة البطل بفضل طقوس المحاكمة القانونية	٣ ـ عودة البطل بفضل طقوس الغطس السحرية في حمام سحري بارد

إذا كان إنشاء جدول الاختلافات والفروق أول خصائص المنهج البنيوي لدى دوميزيل، فإن خاصيته الثانية تتمثل في صياغة نظام لتلك الاختلافات والفروق تتحدد بموجبه تراتبيتها وعلاقة بعضها بالبعض الآخر، وتبعية هذا البعض للآخر، بينما تتمثل خاصيته الثالثة في تبيان شروط التحولات التي تحدث في نظام الاختلافات من جراء علاقات التبعية المتبادلة في ما بينها.

وإذا كان الجدول الرقم (٥ ـ ١) قد أبرز الخاصية الأولى لطريقة دوميزيل البنيوية، وهي تفكيك الخطابات الأسطورية المتشابهة، موضوع الدرس، إلى عناصر خلافية فرقية تمايزية، وتصنيفها في مجموعات على شكل جدول للاختلافات والتميزات، فإننا نورد في ما يلي تحليل فوكو للخاصيتين المتبقيتين لطريقة دوميزيل دائماً، خاصية نظام الفروق والاختلافات من جهة، وخاصية شروط نسق التحولات التي تخضع لها تلك الاختلافات.

يتجلى نظام الاختلافات وتراتبيتها وتبعيتها المتبادلة، في أن هوراس في الأسطورة الرومانية بسبب كونه رجلاً عادياً يحارب رجالاً عاديين مثله، ولم يكن طفلاً ذا قدرات سحرية، فقد كان من المفروض ألا يواجه وحده الإخوة (Curiaces)، وهم ثلاثة، لأن رجلاً عادياً لا يمتلك قدرات سحرية خارقة للعادة، يحارب ثلاثة رجال عاديين مثله سينهزم بالضرورة. ولذلك دعمت الأسطورة الرومانية هوراس برجلين هما أخواه كيما تقيم توازناً بين الطرفين

المتقابلين. فمقابل القدرات السحرية التي ولد بها البطل الطفل في الأسطورة الإيرلندية، والتي عوّضت نقصه الكامن في طفولته، ومكنته من الانتصار، وضعت الأسطورة الرومانية قدرات طبيعية عوّضت نقص هوراس (واحد يواجه ثلاثة مثله) ومكّنته من الانتصار: قدرته على إبداع الحيلة والمكر الحربيين **أولاً**، وقدرات أخويه ومهارتهما العسكرية **ثانياً**. وبذلك جعلت الأسطورة الرومانية، معجزة البطل الإيرلندي (طفل ينتصر على رجال أشداء) تبدو أمراً طبيعياً. فعلام يدل هذا التحول الذي أجرته الأسطورة الرومانية على مثيلتها الإيرلندية؟

لم يكتف التحليل البنيوي عند دوميزيل وهو يفكك خطاب الأسطورتين بإقامة جدول اختلافاتهما، ولا بإبراز الضرورات المنطقية التي تربط تلك الاختلافات بعضها ببعض، وتحكم تحولاتها، بل تعدى ذلك كله إلى الكشف عن شروط تلك التحولات.

ذلك أنه في الأسطورة الإيرلندية تبدو ملامح نظام عسكري يقوم على أساس أفراد يمتلكون قدراتهم وسُلَطِهم العسكرية من نسبهم وولادتهم (إذ إن تلك القدرات والسلط سحرية خارقة للعادة ولدوا بها)، وبفضلها يتمكنون من المبادرات الفردية، فالبطل الطفل يتخذ قراراته العسكرية بمفرده ومن دون استشارة مع أي أحد. ويتناسب هذا النظام العسكري مع نمط من المجتمع هو المجتمع الأرستقراطي. أما في الأسطورة الرومانية، فيواجهنا ـ على العكس من ذلك ـ نظام عسكري جماعي (إذ إن هوراس لم يتخذ أية مبادرة فردية، ولم يحارب إلا في إطار استراتيجية جماعية بلورها الإخوة هوراس جميعاً الذين بدوا جميعهم في شكل موظفين يعملون لا بمبادراتهم الذاتية، بل بتفويض من سلطة تعلوهم). ويتناسب هذا النظام العسكري الجمعي مع مجتمع جمعي ديمقراطي إلى حد ما.

يخلص دوميزيل إلى القول إن التحويل الروماني للأسطورة الإيرلندية، وهي أسطورة هندوأوروبية قديمة، ليس إلا نتاجاً لتحول مجتمع أرستقراطي (أو على الأقل ذي نخبة عسكرية أرستقراطية)، إلى مجتمع ذي نظام عسكري جماعي، بل وديمقراطي إلى هذا الحد أو ذاك.

هذا مجمل تحليل دوميزيل لأسطورة هوراس الرومانية. وإذا كان هذا التحليل ـ بحسب قول فوكو ـ لا يحل مشاكل التاريخ الروماني، فإنه مع ذلك

ينسجم معه. وإذا كان دوميزيل قد نصح بعدم اعتبار أسطورة هوراس والإخوة كورياس كما لو كانت تعبيراً متسامياً عن حدث واقعي جرى في بداية التاريخ الروماني، فإن وقوفه على لوحة تحول الأسطورة الإيرلندية إلى أسطورة رومانية، قد كشف عن المبدأ الذي تحكم في تحول المجتمع الروماني القديم، مجتمع الشخصيات الأرستقراطية، إلى مجتمع تسوده الدولة.

وبذلك، يبدو جلياً أن التحليل البنيوي لا يلغي التحليل التاريخي بل يتكامل ويتمفصل معه(٥٣).

لم يكتف فوكو بهذا المثال الذي يدل على أن الثورة المنهجية التي انفجرت في مختلف مجالات المعرفة منذ بداية القرن العشرين على الأقل، (والتي يعتبر التحليل البنيوي إلى جانب التحليل التاريخي لمدرسة الحوليات، والتحليل الإركيولوجي الذي يقترحه فوكو، من أبرز تجلياتها)، لم تلغ التاريخ ولم تتنكر له، بل إنها أتت بمقاربات دقيقة تمكّن المؤرخ من دراسته دراسة صارمة دقيقة بعيدة عن الأوهام الذاتية والأيديولوجية. لذلك نجده يشير إلى نموذج تمثيلي آخر من النماذج الحديثة في دراسة التاريخ هو التاريخ التسلسلي الذي لا يسمح لنفسه بأن يعالج موضوعات عامة ومبناة سلفاً كموضوع الفيودالية أو التطور الصناعي مثلاً(٥٤)، بل يرغم ذاته على التقيد في تحديد تلك الموضوعات بما تسمح به الوثائق التي يتوافر عليها في هذه اللحظة أو تلك.

وهذا يعني أن الموضوعات التاريخية (من أحداث ووقائع وسيرورات) إنما تبنى بعدياً، وتخضع في بنائها لطبيعة الوثائق التي يتوافر عليها الباحث المؤرخ حتى إذا ما تغيرت تلك الوثائق تغيراً نوعياً باكتشاف المزيد منها مثلاً، وبشكل يلقي أضواء جديدة تماماً على الموضوعات والأحداث، تغير تحديد تلك الموضوعات وتعريفها، وأصبح مفروضاً على الباحث إعادة بنائها من جديد.

وبذلك أصبحت الوثيقة والحدث مفهومين على هذا النحو، يشكلان مركز اهتمام التاريخ التسلسلي. وبعبارة أخرى يقول فوكو إن «موضوع التاريخ

---

(٥٣) Foucault, Ibid., vol. 2: *1970-1975*, p. 276.

(٥٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٧٦.

لم يعد معطى يحدده تحقيب مسبق لتاريخ المجتمعات إلى مراحل وعصور وأمم وقارات وأشكال من الثقافة. . . »[٥٥]، بل أصبح موضوعه الوحيد هو دراسة كل الوثائق المتراكمة حول ظاهرة معينة يهتم الباحث بالتأريخ لها. وفي هذا تكمن الخاصية **الأولى** للتحليل التاريخي التسلسلي. وهذه الخاصية تبدو على نحو ملموس في الدراسة التاريخية التي قام بها شونو لأرشيف ميناء إشبيلية التجاري خلال القرن السادي عشر. إذ على الرغم من أن موضوع الدراسة هو **إشبيلية والمحيط الأطلسي**، فإنها لم تعن بتحليل علاقة إسبانيا بأمريكا خلال القرن السادس عشر، واكتفت بتحليل أرشيف ميناء إشبيلية تحليلاً يهدف لا إلى الكشف عن تطور إسبانيا الاقتصادي في عصر النهضة، بل إلى إقامة مجموعة من العلاقات انطلاقاً من فحص ذلك الأرشيف.

وقد تمكنت هذه الدراسة بفضل فحص الأرشيف من إقامة سلسلة من المعطيات تتعلق بتقديرات إحصائية سنوية للبواخر الوافدة إلى الميناء والمغادرة له، كما تتعلق بتصنيف البلدان التي تعاملت بواخرها مع الميناء، وبتعداد البضائع الوافدة عليه والخارجة منه. وبفضل ذلك، تمكنت الدراسة من إقامة منحنيات تمثل أشكال التطور والتزايد، كما تمثل أشكال التعرج والانعطاف والتحول، وأشكال التراجع والركود والانحطاط، ثم التطور والتزايد من جديد. . . وهذا ما مكّن هذه الدراسة من اكتشاف دورات منظمة للتبادل التجاري، ومن إقامة علاقات بين أرشيف إشبيلية وأرشيف موانئ إنكلترا وأمريكا الجنوبية وبلدان البحر الأبيض المتوسط.

أصبح الأرشيف إذاً هو الموضوع المركزي للبحث التاريخي المعاصر. بيد أن المؤرخ وهو يحل الأرشيف في مركز اهتمامه، لا يعنى بتأويله تأويلاً يبتغي الكشف عما يختفي وراءه من وقائع اجتماعية وثقافية، بل يكتفي بتحليل متن من وثائقه المنسجمة المتعلقة بموضوع محدد خلال حقبة تاريخية معينة، تحليلاً يتوخى الكشف عن مجموعة من العلاقات الداخلية والخارجية لذلك المتن من الوثائق، وهنا تكمن الخاصية **الثانية** للتاريخ التسلسلي.

أما خاصيته **الثالثة**، فتتمثل في أن المؤرخ يصبح قادراً بفضل هذا المنهج على اكتشاف أحداث لم يكن من الممكن أن تظهر وتتجلى في واضحة النهار

(٥٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٧٦.

باستعمال مناهج مغايرة. ذلك أن المناهج التاريخية التقليدية كانت تنطلق من أن ما هو معروف، ومرئي، ومحدد هو الأحداث التاريخية، وما هو مجهول، ويدخل في صلب عمل المؤرخ، بحيث يتعين وجوباً على المؤرخ الاجتهاد في سبيل الكشف عنه، هو تعليل الأحداث وتفسيرها، وتحديد أسبابها ومعانيها. فالأحداث التاريخية معروفة معطاة، وهي المادة الخام لعمل المؤرخ، وأسبابها ومعانيها مجهولة مختفية يكمن عمل المؤرخ في الكشف عنها وتسليط الأضواء عليها.

أما منهج التاريخ التسلسلي، فقد اتجه اتجاهاً مغايراً عندما اعتبر أن معالجة متن من الوثائق المتعلقة بموضوع ما، يمكّن المؤرخ من أن يكتشف وراء طبقة الأحداث المعروفة البينة التي كان يعي بها الناس الذين عاصروها، والتي ظلت تشكّل الزبد الظاهر على سطح التاريخ، طبقة أخرى، مغايرة، من الأحداث التي ظلت مختفية لا يعيها الناس الذين عاصروها.

والدليل على ذلك، أن سكان إشبيلية كانوا على وعي تام، ومعرفة كاملة، بما كان يفد على ميناء مدينتهم من سفن وبضائع، من مختلف الأقطار. فهذه أحداث تاريخية كان معاصروها على معرفة تامة بها، ويسهل على مؤرخي عصرنا الراهن إعادة بنائها. ووراء طبقة هذه الأحداث الظاهرة، تكمن طبقة أخرى من الأحداث التي أحس بها معاصروها وأثرت في سلوكهم اليومي، كارتفاع الأسعار وانخفاضها، غير أنهم لم يكونوا واعين بطبيعتها وعياً تاماً يعادل وعيهم بالأحداث الأولى. ووراء هذه الطبقة الثانية من الأحداث، توجد طبقة ثالثة من الأحداث يحس بمفعولها معاصروها وقد تجسدت في التغيرات والمنعطفات والقطائع الحادة التي حدثت في مجالات حياتهم الاجتماعية، المادية منها والروحية، من دون أن يتمكنوا من إدراكها إدراكاً واعياً.

وتمثل هذه المنعطفات الحاسمة في تاريخ البشر تحدياً لوعيهم حتى في زمننا الراهن الذي عرف تطوراً هائلاً للعلوم والمعارف. فعلماء الاقتصاد في زمننا الراهن لا يستطيعون أن يجزموا في ما إذا كان تراجع في النمو الاقتصادي، محدد تحديداً علمياً دقيقاً في الزمان والمكان، يمثل توقفاً موقتاً، ظرفياً، أو تراجعاً وانهياراً عاماً هيكلياً يستغرق مدة طويلة من الزمن. والمؤرخ وحده في نظر فوكو قادر في هذه الحالة ـ بعد أن تنقضي هذه الحركة وتتحول إلى متن من الوثائق ـ أن يكتشف هذه الطبقة «اللاواعية» والمختفية من الأحداث التي تحدد تحديداً عميقاً تاريخ العالم، لأننا «نعرف الآن معرفة

جيدة أن تراجع ميل اقتصادي أهم بكثير من موت ملك»[٥٦]، لما يكون للتراجع في النمو الاقتصادي، ولحالات الركود والانهيار والإفلاس، من أثر عميق جداً في حياة المجتمعات البشرية.

وبالمثل، عندما ندرس بهذا المنهج نفسه، التطور الديمغرافي في أوروبا خلال الأزمنة الحديثة، ونحلل متن الوثائق المتعلقة به، فنحن نجد أنفسنا أمام منحنى بياني يظهر استقراراً في التزايد الديمغرافي طيلة القرن الثامن عشر، غير أن هذا التزايد سرعان ما سيعرف تطوراً سريعاً في نهاية هذا القرن ويتواصل بوتيرة سريعة خلال القرن التاسع عشر، ما جعل التطور الصناعي في أوروبا أمراً ممكناً خلال هذا القرن. بيد أن الناس خلال هذه المرحلة الحاسمة في تاريخ أوروبا الحديثة، لم يكونوا على وعي بهذا التحول ولا بمضاعفاته على تطور قارتهم من الناحية الصناعية، بالوضوح نفسه الذي كانوا يعون به ثورات في عام ١٨٤٨.

وهذا ما ينطبق أيضاً على الدراسة المتعلقة بأنماط التغذية التي سادت سكان أوروبا خلال القرن التاسع عشر، وأظهرت أن وتيرة تزايد كمية البروتيين في نمط استهلاك الأوروبيين للمواد الغذائية قد عرفت في لحظة ما تحولاً مفاجئاً حاسماً، نقلها إلى مستوى أعلى لم تبلغه في ما مضى. ويمثل هذا التزايد المفاجئ حدثاً مهماً بالنسبة لا إلى تاريخ الاستهلاك فقط بل إلى تاريخ الصحة وتاريخ فرص الحياة المتاحة... إلخ. «وإن التزايد المفاجئ لكميات البروتيين التي يستهلكها سكان معينون، لهو أكثر خطراً من تغيير دستور، ومن الانتقال من ملكية إلى جمهورية على سبيل المثال»[٥٧].

هذا الحدث المهم لا يمكن اكتشافه بالمناهج التقليدية والكلاسيكية، ومنهج التاريخ التسلسلي الذي يعنى بتحليل سلاسل من الأحداث، انطلاقاً من مجموعة من الوثائق التي غالباً ما تبقى مهملة لا يلتفت إليها المؤرخون التقليديون، هو وحده الذي أبان قدرته على الكشف عن هذا الحدث، وعن أمثاله.

يتميز التاريخ التسلسلي إذن، بكونه التاريخ الذي تكثر فيه طبقات

---

(٥٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٧٨.

(٥٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٧٨.

الأحداث وتتضاعف وتتعدد وتتنوع، ولا تضطر فيه الأحداث إلى الذوبان كيما يصبح التحليل السببي أو التحليل الاستمراري أمرين ممكنين(٥٨).

ينتج من هذه الميزة أمران اثنان:

١ ـ يكفّ التاريخ عن أن يكون قطائع سطحية تختفي وراءها استمرارية عميقة واتصال طويل المدى، ونهر خالد، يتدفق عميقاً تحت قشرة قطائع متعددة. ويصبح التاريخ وفق هذه الرؤية المنهجية الجديدة عبارة عن شبكة من القطائع المتراصة (Des discontinuités superposées). فعلى سبيل المثال، نجد المؤرخين يتخذون من بعض الأحداث مثل اكتشاف أمريكا أو سقوط القسطنطينية في يد العثمانيين مؤشراً على حدوث قطيعة وانفصال وانعطاف في تاريخ نشأة أوروبا الحديثة. بيد أن اتجاه التطور الاقتصادي الأوروبي الذي كان صاعداً في القرن السادس عشر قبل أن يتوقف ويتراجع في القرن السابع عشر، يشكل هو الآخر قطيعة أو انفصالاً لم يكن معاصراً للانفصال السابق الذي عبّر عنه اكتشاف العالم الجديد. هكذا يبدو التاريخ بمثابة سلسلة من القطائع والانفصالات.

٢ ـ يكفّ التاريخ وفق هذه الرؤية المنهجية أن يكون زمناً متواصلاً كلياً، ليصبح عبارة عن أنماط من الأزمنة والمدد المتنوعة التي يتناسب كل منها مع أنماط من الأحداث والوقائع. فلكل طبقة من الأحداث زمنها الخاص الذي يختلف عن زمن طبقات ومستويات أخرى من الأحداث التاريخية. فليس التاريخ مدة، بل كثرة من المدد التي تتشابك، ويحوي بعضها البعض الآخر. ومن ثم وجب استبدال مفهوم الزمن بمفهوم المدة المتعددة (La Durée multiple).

يستدل فوكو على ذلك بمثال حركة الأسعار في حياة المجتمعات البشرية. فكلما راقبنا حركة الأسعار انتبهنا إلى أنها تصعد تدريجياً إلى أن ترتطم بسقف الاستهلاك فتأخذ في النزول ثم تصعد، وهكذا دواليك نكون أمام دورات قصيرة المدى تشكّل مساراً اهتزازياً. بيد أن وراء هذه الدورات القصيرة المدى، يكتشف المحلل دورات أهم تتراوح مدتها ما بين ٢٥ و٥٠ عاماً، ووراء هذه الدورات الأخيرة يكتشف المحلل أيضاً دورات ازدهار وانحطاط ذات مدد أطول تتراوح ما بين ٨٠ و١٢٠ عاماً، ووراء هذه الدورات

(٥٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٧٨.

ذات المدد الطويلة يكتشف المحلل ما يسميه المؤرخون الفرنسيون بـ «العطالات»، أو المدد الجامدة التي تعبّر عن نفسها في تلك الظواهر التاريخية التي تمتد على مدى قرون طويلة، كما هو الحال في حالة أنماط عيش الفلاحين الأوروبيين وتقنيات الإنتاج الفلاحي التي ظلت جامدة منذ القرن السادس عشر إلى غاية النصف الأول من القرن التاسع عشر. وفوق هذا الوضع الجامد للاقتصاد الفلاحي، يكتشف المحلل دورات اقتصادية كبرى، وداخل هذه الدورات يكتشف دورات أصغر منها إلى أن يصل إلى الدورات القصيرة: دورات صعود ونزول الأسعار التي يلاحظها الخاص والعام.

ومن هذه الزاوية يبدو التاريخ بمثابة مدد كثيرة ومتنوعة، يضم بعضها الآخر ويحويه، وينتهي العمل بالتصور التقليدي الذي ظل التاريخ يبدو من خلاله كما لو كان مدة واحدة، زمناً واحداً، يجرف في حركته الكلية كل الظواهر الإنسانية.

لا يقف فوكو عند حد إبراز الحد الفاصل بين التصورين: الحديث والتقليدي للتاريخ (من خلال مفهومي الحدث والزمن/ والاتصال والانفصال)، بل يذهب بعيداً إلى حد الحفر عن الأساس الإيبستمولوجي لذلك الحد الفاصل.

يتمثل ذلك الأساس الإيبستمولوجي في كون التصور التقليدي للتاريخ يتخذ لنفسه نموذجاً نظرياً (في التفسير والتنظير) هو النموذج التطوري البيولوجي، (أو ما يسميه فوكو بالميثولوجيا الكبرى البيولوجية للتاريخ والمدة)، ظناً منه أن التاريخ ما إن يصبح تطورياً حتى يكتسي طابعاً علمياً لا يقل في دقته عن علمية البيولوجيا. ثم إن التصور التقليدي للتاريخ على نحو تطوري بيولوجي، يرمي إلى تحقيق غاية أيديولوجية لا يتردد فوكو في القول عنها إنها غاية محافظة تتضمن نفياً قاطعاً لإمكانية قيام ثورة في الكون الإنساني. «فمثلما لا توجد ثورة عنيفة (جذرية) في الحياة، إذ لا يوجد فيها إلا تراكم بطيء للتحولات الدقيقة، فإن التاريخ البشري لا يمكن أن يتضمن ثورة عنيفة، بل يتضمن فقط تغيرات صغيرة غير ملموسة»[٥٩].

ومما لا شك فيه أن مقولة فوكو هذه، تشكّل رجع صدى للسجال الأيديولوجي الذي خاضه البنيويون ضد خصومهم (مثل روجيه غارودي وهنري

---

(٥٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٨٠ ـ ٢٨١.

لوفيفر)، ذلك السجال الذي اتجه إلى اعتبار البنيوية ـ بمختلف ألوانها ـ مجرد **أيديولوجية إيلية** جديدة، تقنوية، وضعية، بورجوازية، محافظة، ومعادية للثورة الاشتراكية. وها هو فوكو يساهم في هذا السجال (على الرغم من كونه ظل حريصاً على تمييز نفسه عن البنيويين). إنه يواجه هنا خصوم النزعة البنيوية في التاريخ وفي غيره من حقول المعرفة بالإنسان والمجتمع، بالتهمة نفسها، تهمة المحافظة.

وبالطبع، فإن هذا السجال الأيديولوجي في الحقل الفلسفي والعلمي ليس إلا شكلاً من أشكال الصراع بين الطرفين المتناقضين، هدفه تحسين مواقعهما في السلطة والمحترمية والنفوذ داخل ذلك الحقل.

في مقابل هذا التصور ـ الذي ينعته فوكو بالتقليدي وبالبيولوجي ـ للتاريخ، نجد البنيويين محللي التغير والتحول، يلتقون ـ في نظر فوكو ـ مع المؤرخين الجدد محللي أنماط الأحداث، وأصناف المدد والأزمنة، في أمرين اثنين:

الأول، تخلصهما معاً من إسار النموذج البيولوجي (في التفسير والتنظير)، ذلك النموذج الذي هيمن ـ منذ القرن التاسع عشر ـ بمفاهيمه عن النشوء والتطور، على تصور وتحليل كل أشكال التغير التي تحصل في المجتمعات والسلوكات البشرية على نحو ما أشرنا إليه. ولم يكن لهما أن يتخلصا من إسار ذلك النموذج، لو لم يكونا قادرين على استبداله بعدة نظرية جديدة تمكّن العقل من تفكير دقيق جامع بين انفصال الأحداث وتحول المجتمع البشري، واستبعاد وهم الاستمرارية والاتصال[٦٠].

الثاني، التقاؤهما معاً في رفض التأويل والتفسير على الطريقة الهيرمينوطيقية التي تسعى إلى البحث عن المعنى الخفي وراء الوثائق والخطابات والنصوص. «فعندما يعالج المؤرخون الوثائق لا يعالجونها بغية تأويلها، أي إنهم لا يبحثون وراءها عن معنى خفي. بل يعالجونها داخل نسق علاقاتها الداخلية والخارجية. وعلى هذا النحو، لا يبحث البنيوي، عندما يدرس الأساطير أو الأدب، في تلك الأساطير أو في ذلك الأدب، عما يستطيعان التعبير عنه من مظاهر ذهنية حضارة معينة، أو تاريخ فرد معين. بل

(٦٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٨١.

يبذل قصارى جهده في سبيل إبراز العلاقات ونظام العلاقات الخاصة بذلك النص أو بتلك الأسطورة.

لكن إذا كان التحليل البنيوي لا يلغي التحليل التاريخي بل يلتقي معه، ويتكامل معه، ويدققه على النحو الذي فسره فوكو في ما سبق، فكيف يمكن تفسير ذلك الهلع الذي أصاب عدداً من المفكرين التقليديين، وعلى رأسهم المؤرخين المحترفين التقليديين، من أسلوب التحليل البنيوي للوقائع التاريخية (في مجالات تاريخ الفكر كما في مجالات التاريخ السياسي والاجتماعي والاقتصادي. . .)؟

يجيب فوكو مفسراً ذلك بقوله إن: «اللعنة التي أنزلها التقليديون على البنيويين إنما أنزلوها عليهم بسبب وضعهم الذات موضع سؤال»(٦١).

ذلك أن التحليل المعتمد على حد البنية، يفترض مسبقاً وجود القطيعة والانفصال، واستبعاد الاستمرارية والاتصال. ولما كان ضامن الاستمرارية والاتصال هو الوعي (الذي يردم الهوة بين الأحداث التي تبدو لأول وهلة منفصلة متنافرة، فتصبح بتدخله مترابطة متتابعة، لأنها ليست في تتابعها إلا تجليات لتطوره)، فإن الاعتقاد بالذات الواعية كصانعة للصيرورات التاريخية في كل المجالات، ليس في واقع الأمر إلا الوجه الآخر للتحليل التاريخي التقليدي الذي يقدم نفسه في شكل خطاب للتواصل والاستمرارية.

وهذا يعني أن خطاب الاستمرار والاتصال في مجال البحث التاريخي بمعناه الواسع لا يستقيم، إلا إذا اعتمد على افتراض وجود «ذات مطلقة للتاريخ، تصنع التاريخ وتضمن استمراريته، وهي فاعلته وضامنة استمراريته». ومتى اكتفى التحليل البنيوي بالوقوف عند الأحداث كما هي في ماديتها، أو إن شئت في موضوعيتها الباردة، منطلقاً مما بينها من انفصالات، مكوناً منها رزماً وكتلاً من الأحداث، متسائلاً عما يميزها عن بعضها البعض، وعما ينتظمها من قواعد وعلاقات موضوعية محايثة، وعما يحكم تحولاتها المختلفة، فإنه لا يقطع مجرى التاريخ تقطيعاً سانكرونياً يبدو بمقتضاه كما لو كان مستويات وطبقات منفصلة لكل منها زمانها الخاص وكفى، بل إنه علاوة على ذلك يلغي أي دور للوعي، وبالتالي للذات (فردية كانت أو جماعية، من هذا العالم أو من خارجه).

(٦١) Foucault, Ibid., vol. 1: *1954-1969*, p. 774.

دشنت اللسانيات البنيوية عصر موت الإنسان بوصفه ذاتاً واعية منذ أن أظهرت أن اللغة (لساناً ثم كلاماً وخطاباً) لدى الفرد ليست الوجه الآخر لوعيه وشعوره ومنطقه، أو امتداداً لخصائصه السيكولوجية، أو انعكاساً لوضعه التاريخي، بل إنها تشتغل بوصفها بنية مستقلة عنه، وما إن ظهر التحليل النفسي حتى كرّس هذا الموت وأكده في مجال آخر هو مجال اللاشعور الذي بدا من زاوية هذا التحليل في صيغة بنية أو بنيات مستقلة عن إرادة الإنسان ووعيه، وهو ما كرّسه التحليل الماركسي للتاريخ ودور الأيديولوجيا فيه، وهو ما كرسته أنثروبولوجيا شتراوس في ظواهر القرابة وتحليل الخطابات الأسطورية والأدبية والفكرية والجمالية، وهو ما أكدته أبحاث البنيويين في تاريخ الفكر وفي النقد الأدبي، وهو ما تعمل الإركيولوجيا على تأكيده وتطوير القول فيه.

ففي هذه المجالات العلمية أصبح موت الإنسان بوصفه ذاتاً (حرة واعية مريدة)، وتحوّله إلى بنيات مستقلة بذاتها لكل منها زمانه ووتيرة تحولاته الخاصة، شرطاً لازماً لإنتاج خطابات علمية دقيقة عنه. ولذلك وجدنا فوكو في عدد من كتاباته يصرح بأن عصرنا الراهن، إذا كان عصراً لاختفاء الإنسان وموته (لا بوصفه موضوعاً للمعرفة بل بوصفه ذاتاً حرة)، فهو أيضاً عصر سيادة الخطاب، إذ إن كل تجليات الحياة البشرية لا تمثل أمام الفكر، في هذا المناخ العلمي والمنهجي الجديد لعصرنا الراهن، إلا في صورة خطابات. فإذا كان القرن التاسع عشر، قد اتجه إلى محاولة تفسير كل شيء، فإن العصر الراهن يتجه إلى قول كل شيء.

وإن ما يميز عصرنا الراهن، بحسب فوكو، هو أننا «أردنا لأول مرة، لا معرفة كل شيء، ولا السيادة على الكون على طريقة ديكارت، ولا الوصول إلى معرفة مطلقة بالمعنى الذي كان لها في القرن التاسع عشر، بل أردنا قول كل شيء. كل شيء أصبح مسجلاً: لاشعور الإنسان، حياته الجنسية، حياته اليومية، أحلامه، متمنياته وميولاته... إلخ. سلوكه، والظواهر الاجتماعية، آراء الناس واستعداداتهم، أفعالهم ومواقفهم السياسية... إلخ. كل هذا أصبح موضوع خطاب. وإن هذا الانتقال إلى تسجيل كوني، إلى هذا التدوين في لغة ما لكل مشاكل العالم، هو ما يبدو لي أنه يميز الثقافة المعاصرة»[٦٢].

هكذا يصبح الخطاب (بموضوعيته ومنطقه الصارم) مهيمناً على كل

(٦٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٦١ ـ ٦٦٢.

جوانب الحياة في المجتمعات المعاصرة. فليس عصرنا الراهن، بحسب فوكو، عصر نهاية الإنسان وموته فقط، أي نهاية الذات بوصفها وعياً وقصداً وشعوراً ومعنى، بل إنه عصر سيادة الخطاب (بموضوعيته الصارمة) على كل أوجه حياة المجتمعات المعاصرة أيضاً.

وفي الواقع، إن نهاية الإنسان كذات في عصرنا الراهن ليست إلا شرطاً لإمكان انبثاق سيادة الخطاب في هذا العصر نفسه وهيمنته المطلقة عليه. ذلك أن ما أصبح يميز الممارسات الثقافية المعاصرة ـ بحسب فوكو ـ هو عدم اعترافها بأولوية الذات، تلك الأولوية التي ترسّخت في الثقافة الغربية منذ عصر النهضة. فهذا بلانشو على سبيل المثال لا الحصر، يُبيّن لنا كيف أن المؤلف لا يوجد إلا داخل مؤلفه أو خطابه، وأن ذلك الخطاب هو مسكنه ومأواه وموطنه»، غير أن هذا الوجود الذي للفنان في مؤلفه (وخطابه)، يقوده حتماً إلى موته وهلاكه»[٦٣].

وبذلك يصبح للخطاب وجود مستقل عما ليس هو، وجود لا يدين إلا للممارسات الخطابية وحدها دون غيرها من الممارسات الاجتماعية اللاخطابية، على نحو يجعل الممارسات الخطابية تحدد ذاتها وتحدد الممارسات اللاخطابية وكل المؤسسات والوقائع الاجتماعية. إنه وهم «الخطاب المستقل» الذي أشار إليه رابينوف ودريفوس، والذي ساد بصفة عامة خلال مرحلة كتابي فوكو **الكلمات والأشياء** من جهة، و**حفريات المعرفة** من جهة أخرى.

أما قبل هذه المرحلة، وهي مرحلة **تاريخ الجنون وولادة العيادة**، فقد كان اهتمام فوكو منصباً على تبيان الطريقة التي بها تفعل الممارسات الاجتماعية اللاخطابية والمؤسسات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية فعلها في بلورة مضامين خطاب علمي لم يبلغ بعد درجة عالية من التماسك الإيبستمولوجي كعلم النفس المرضي، وعلم التشريح والفيزيولوجيا المرضية اللذين شكلا النواة الأساسية للطب، وهو علم على الرغم من التحفظات التي تحيط به. والظاهر أن فوكو كان ينطلق من مسلمة تثوي خلف العلاقة بين المعرفة والمجتمع مفادها أن المعرفة كلما انخفضت درجة علميتها كلما ارتفع تأثير السياقات الاقتصادية والاجتماعية والمؤسساتية في بلورة خطابها مضموناً وشكلاً.

(٦٣) **Foucault, Ibid., vol. 2: *1970-1975*, p. 166.**

وهذا يعني أن إشكالية فوكو كانت تتعلق بالبحث عن علاقات التأثير الممكنة بين المجتمع، أو الممارسات الاجتماعية المركبة ـ اللاخطابية ـ الاقتصادية منها والسياسية والاجتماعية من جهة، والمعرفة العلمية (أو الممارسات الخطابية) منظوراً إليها من حيث مضامينها وصياغتها الصورية من جهة أخرى. ولا شك في أن فوكو كان متأثراً في إشكاليته تلك ببعض البحوث التي استلهمت الماركسية في مجال تاريخ العلوم، محاولة بذلك تحديد التكون الاجتماعي لعلم الهندسة ولعلم حساب الاحتمالات في القرن السابع عشر(٦٤).

ومن هذه الزاوية، كان فوكو يعتقد ـ وهو يكتب **تاريخ الجنون وولادة العيادة** ـ أنه يمارس تاريخ العلوم وأن السمات والمميزات التي يعثر عليها في هذا المجال توجد في المادة التي يدرسها ولا علاقة لها بطبيعة وجهة نظره كباحث. غير أنه سرعان ما انتبه وهو يكتب **الكلمات والأشياء** إلى أنه من الممكن تماماً القيام بتاريخ للعلوم وفق منهج مغاير لما كان رائجاً في التاريخ التقليدي السائد للعلوم سواء كان ماركسياً أو غيره، منهج لا يهتم بمضمون العلوم بقدر ما يهتم بوجودها ذاته(٦٥).

فالمهم، بحسب هذا المنهج الجديد، ووجهة النظر الجديدة، هو البحث عن مختلف العوامل والشروط التي سمحت لعلم ما أن يظهر ويوجد لأول مرة في لحظة معينة من التاريخ الثقافي، وأن يقوم بوظائفه في المجتمع، بغض النظر عن محتوياته ومضامينه وصياغته الصورية. فقد ترك فوكو الطريقة التقليدية التي دأب مؤرخو الفكر عموماً، والفكر العلمي بصفة خاصة على اتباعها، والتي كانت تحاول إبراز بصمات التحولات المجتمعية الكبرى في التحولات التي عرفتها النظريات والمفاهيم والأطروحات والمناهج العلمية وهي تتطور في مسار خطي متواصل، معتبرة أن تحولات المعرفة العلمية ـ مضامين ونظريات ومناهج ـ ليست في نهاية التحليل إلا تعبيراً مباشراً عن التحولات المجتمعية، مؤكداً أن الشروط المجتمعية، وإن كانت تشكّل سياقاً لانبثاق وظهور ووجود علم من العلوم ولتطوره وأدائه لوظائفه في المجتمع على هذا النحو أو ذاك، «لا تعبر عن نفسها في العلم بشكل خطاب علمي،

---

(٦٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٥٩.

(٦٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٥٩.

على غرار ما تفعله رغبة أو حاجة أو دافع ما، وهو يعبر عن ذاته في خطاب شخص ما، أو في سلوكه. فالمفاهيم العلمية لا تعبر عن الشروط الاقتصادية التي انبثقت فيها. ومن البديهي على سبيل المثال، أن مفهوم النسيج أو مفهوم العضوي لا علاقة له ـ إذا ما نظر إليه من زاوية نظر التعبير ـ بوضعية البطالة في فرنسا نهاية القرن الثامن عشر.

بيد أنه من البديهي أيضاً أن هذه الشروط الاقتصادية كالبطالة هي التي حفّزت على ظهور نوع من التطبيب والاستشفاء سمح بظهور عدد من الفرضيات، انتهت بانبثاق فكرة النسيج، وهي فكرة أساسية في تاريخ العيادة. ومن ثم فإن العلاقة بين التشكيلات الاقتصادية والاجتماعية ما قبل الخطابية، وما يظهر داخل التشكيلات الخطابية، أمر أكثر تعقيداً من التعبير المحض البسيط الذي يحظى وحده ـ عموماً ـ بقبول معظم المؤرخين الماركسيين»[٦٦].

ليست العلاقة بين الممارسات الخطابية، والممارسات ما قبل الخطابية في عصر ما، علاقة تعبير بموجبها تعبّر تحولات الخطاب الداخلية (أي الحالة التي ينتهي إليها الخطاب العلمي) عن تحولات المجتمع الخارجية (أي عم يتحدث الخطاب وبالتالي قاعدته السفلى المادية) تعبيراً مباشراً، وإلا ففيم يبدو تعبير النظرية التطورية في البيولوجيا الحديثة عن مصالح البورجوازية على سبيل المثال[٦٧]؟

ينتهي فوكو إلى القول إنه إذا لم تكن العلاقة بين التشكيلات اللاخطابية ومضمون التشكيلات الخطابية علاقة تعبير الثانية عن تحولات الأولى، فإنها علاقة تسمح بموجبها التشكيلات والممارسات اللاخطابية، المجتمعية، بولادة موضوعات جديدة، وانبثاق مفاهيم وطرق جديدة يستخدمها الباحث فتغير موقفه من تلك الموضوعات التي سرعان ما تصبح موضوعاً لعلم جديد. فالتشكيلات اللاخطابية، والتحولات في الممارسات الاجتماعية، تصلح إذن لتفسير ولادة العلوم، ووجودها على هذا النحو أو ذاك، في هذه اللحظة دون تلك من سيرورة ثقافة ما، لكنها لا تصلح لتفسير المضمون النظري والفكري للعلوم، كما لا تصلح لتفسير التحولات التي تطرأ على تلك المضامين عبر التاريخ.

---

(٦٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦١.

(٦٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦١.

هناك إذاً استقلال للخطاب العلمي عن المجتمع، وهناك تبعية له في الآن نفسه: يبدو استقلال الخطاب عن المجتمع، وعن تحولاته، في مضامين الخطاب وأطروحاته ونظرياته (وكلما كان الخطاب علمياً دقيقاً وصارماً كلما كبرت استقلاليته)، وتبدو تبعيته له في وجوده ذاته، في ولادته وانبثاقه، ما دامت تحولات المجتمع هي التي تؤدي إلى ظهور موضوعات جديدة تتأسس لدراستها خطابات وعلوم جديدة، كما تؤدي إلى تكون مفاهيم جديدة، وتحديد مواقف منهجية جديدة يقارب من مستواها الباحث تلك الموضوعات.

بيد أن هذا الاستقلال، استقلال الخطاب عن المجتمع، سيبلغ على يد فوكو من دون أن ينتبه إلى ذلك، في مرحلة **الكلمات والأشياء**، حداً أقصى جعل فوكو يعترف بأنه لم يعتن فيه بإبراز دور الممارسات اللاخطابية أو ما قبل الخطابية، وبأنه حصر نفسه في إطار الممارسات الخطابية، محاولاً بذلك وصف قواعد بناء الموضوعات، وتكوين المفاهيم، ومواقع الذات (ذات الباحث)[٦٨].

ولا شك في أن هذا الانزلاق من تحليل الخطاب في وجوده الموضوعي، بالبحث عن شروط إمكانه في الممارسات اللاخطابية أو الخارج ـ خطابية (في مرحلة إركيولوجيا النظرة الطبية ومرحلة **ولادة العيادة** فـ **تاريخ الجنون** حيث نجد انتقالاً حراً من الخطاب إلى الممارسات الاجتماعية اللاخطابية، ومن هذه إلى تلك)، إلى تحليل الخطاب بالبحث عن شروط إمكانه في الممارسة الخطابية ذاتها (ووضع الممارسات اللاخطابية بين قوسين في مرحلة ثانية هي مرحلة «**الكلمات والأشياء**»)، مرتبط في **الكلمات والأشياء** بمشكلة أخرى هي مشكلة التزامن الإيبستمولوجي **(La Simultaniété épistémologique)**.

وإذا كان **مولد العيادة** قد أثار المشكلتين معاً، مشكلة العلاقة بين المعرفة العلمية والمجتمع، أو إن شئت بين الممارسات الخطابية والممارسات اللاخطابية في عصر ما من جهة، ومشكلة التزامن الإيبستمولوجي من جهة أخرى، فإن **الكلمات والأشياء** هو الذي حاول الإجابة عنهما. ولكي ندرك الارتباط بين التزامن الإيبستمولوجي والعلاقة في تفسير الخطاب بين الممارسات الخطابية والممارسات الاجتماعية اللاخطابية، وجب أن نقف قليلاً عند قضية التزامن الإيبستمولوجي.

---

(٦٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦٣.

لاحظ فوكو باندهاش كبير حدوث تحولات في مجالات معرفية، وممارسات علمية متباينة لا رابط يجمع في ما بينها، وعلى الرغم من ذلك فإن تلك التحولات اتخذت شكلاً عاماً واحداً، وحدثت في الوقت نفسه، وفي الاتجاه نفسه، في مختلف هذه المجالات والممارسات، كما هو الحال في النحو، والاقتصاد السياسي، والتاريخ الطبيعي. ففي هذه المجالات الثلاثة التي لم يكن بينها أي اتصال، ولاحظ فوكو حدوث تحولات متشابهة في لحظتين متزامنتين هما منتصف القرن السابع عشر، ومنتصف القرن الثامن عشر اتجهت بها نحو الانتظام في إطار نظام معرفي واحد. وأكثر من ذلك، لاحظ فوكو أن التحولات التي حدثت في هذه المجالات المعرفية الثلاثة، حدث ما يناظرها في مجالي البيولوجيا والفيزياء خلال منتصف القرن التاسع عشر عندما ظهرت نظرية داروين ونظرية بولتزمان.

كشف فرانسوا جاكوب في كتابه **منطق الكائن الحي: تاريخ الوراثة**، عن أن داروين وبولتزمان ـ على الرغم من كونهما لم يسبق أن تعرفا إلى بعضهما البعض ـ قد أعادا تشكيل المعرفة كل في نطاق تخصصه في إطار نظام معرفي متماثل: إذاً كان داروين سبّاقاً، إلى دراسة الكائنات الحية بوصفها مجموعة (من السكان)، لا بوصفها فرديات، أو إن شئت جواهر وكائنات فردية، وكان بولتزمان سبّاقاً أيضاً إلى دراسة الجزيئات الفيزيائية بوصفها مجموعات، أي متواليات من الاحتمالات الإحصائية القابلة للقياس، لا بوصفها فرديات وكائنات فردية. وعندما اطلع فوكو على كتاب فرانسوا جاكوب بعد أن كتب **الكلمات والأشياء** وجد أن كل ما قاله جاكوب في حق تاريخ البيولوجيا في القرن السابع والثامن والتاسع عشر يتطابق تماماً في التواريخ والمبادئ العامة، مع ما قاله هو نفسه في حق النحو والتاريخ الطبيعي والاقتصاد السياسي. وهذا يعني أن هناك نظاماً معرفياً واحداً يحدد بقواعده اللاشعورية في عصر معين طريقة تشكيل المعارف، وتنسيق الخطابات وتوزيعها، في مختلف مجالات المعرفة البشرية.

هناك مرحلتان إذاً في تفكير فوكو، وهما معاً إركيولوجيتان: مرحلة ما قبل منتصف الستينيات، وهي مرحلة **تاريخ الجنون وولادة العيادة**، ومرحلة منتصف الستينيات وهي مرحلة **الكلمات والأشياء وحفريات المعرفة**. وإذا كانت المرحلة الأولى قد تميزت بأولوية الممارسات الاجتماعية (على الممارسات الخطابية) كشروط إمكان لظهور الخطاب وأدائه لوظائفه في المجتمع، فإن المرحلة الثانية تميزت بأولوية الممارسات الخطابية، أولوية جعلت فوكو نفسه

وهو يتأمل هذه المرحلة، مرحلة **الكلمات والأشياء وحفريات المعرفة**، يقول: «لم تكن الإركيولوجيا نظرية بالتمام والكمال، ولم تكن ميتودولوجيا بالتمام والكمال أيضاً. . . لم تكن نظرية بالقدر الذي لم أقم فيه على سبيل المثال بتنسيق العلاقات بين التشكيلات الخطابية والتشكيلات الاجتماعية والاقتصادية التي أثبتت الماركسية أهميتها بكيفية لا تقبل الجدل»(٦٩).

وبالفعل، فقد ارتقى فوكو بالخطاب والممارسات الخطابية ـ خلال هذه المرحلة ـ إلى أن أصبح الخطاب يشكل في نظره السمة المميزة الفارقة لعصرنا الراهن. فهو عصر سيادة الخطاب كسلطة وكموضوع للسلطة، وهو عصر موت الإنسان وتلاشيه وذوبانه في خطاباته المختلفة.

هكذا يتقابل الإنسان بوصفه ذاتاً ووعياً وقصداً ومعنى وجهاً لوجه مع خطابه الذي ينتصب أمامه ككائن خارجي وككتلة صلبة مستقلة عنه لا تخضع إلا لقواعد وجودها الموضوعية، تسحقه وتحويه وتبتلعه وتذيبه في ثناياها الصلبة الباردة. فكل شيء في مجتمعات الحداثة، مجتمعات عصرنا الراهن، لا يوجد حقاً إلا بتقييده وتسجيله ومثوله في مسرح الحياة بوصفه خطاباً، تقع على عاتق المثقفين الإركيولوجيين كل في نطاق تخصصه المعرفي مهمة القبض على شفراته.

فهل وجود الخطاب (وسيادته) كموت للأنا الواعية القصدية الشعورية الموارة بالمعنى والدلالة، يعفي الباحث الإركيولوجي من البحث عن الدروب الملتوية التي يسلكها معنى الأشياء والممارسات، ومن البحث عن طرق تأويلها، خصوصاً أن الذات لا تختفي ليحل الخطاب وحده محلها، بل لتحل الممارسة الاجتماعية المركبة محلها ومن ضمنها الممارسة الخطابية، ومن ضمنها أيضاً الفرد الحديث كفاعل ونتاج لمجمل تلك الممارسات.

وهل قدر الباحث الإركيولوجي أن يظل ذلك المراقب المستقل الذي يراقب «نصب الخطاب الصامت» بغية الكشف عن قواعد وجوده واشتغاله، كما لو كان إلهاً يراقب العالم من عليائه؟ أليس الباحث الإركيولوجي هو نفسه نتاجاً للممارسات الاجتماعية الخطابية منها وغير الخطابية، ولا يمكن بالتالي إلا أن يكون متورطاً فيها إلى هذا الحد أو ذاك؟ وإذا كان الأمر كذلك، أفلم

---

(٦٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٥٧.

يحن الوقت للانتقال ـ في هذه المغامرة الفكرية التي أراد لها فوكو أن تكون استكشافية أمبريقية متفتحة ـ إلى مرحلة ثالثة يستشرف فيها فوكو أفق المعنى، محاولاً اختبار وفهم «معنى الممارسات الاجتماعية من داخل هذه الممارسات بالذات»(٧٠).

لا يهمنا هنا تحقيب فكر فوكو كهدف في حد ذاته، ولا معرفة عدد الحقب التي مر بها ذلك الفكر في مساره: أحقبتان أم ثلاثة، ولا تحديد ما إذا كانت تلك الحقب التي تؤشر إلى منعطفات وقطائع في مسار فوكو الفكري، لم تلغ مع ذلك نوعاً من الاستمرارية والاتصال في هذا الفكر. فما يهمنا هنا أكثر تواضعاً من ذلك كله، هو أن نقف عند انتقال فوكو التدريجي في أبحاثه من الاعتماد على المقاربة الإركيولوجية في لحظة **أولى** إلى التبشير بضرورة تعزيز الإركيولوجيا بالجينيالوجيا في لحظة **ثانية**، إلى الاعتماد على الجينيالوجيا في المقام الأول في لحظة **ثالثة**.

لا يخفي فوكو أنه في مرحلة الاعتماد على المقاربة الإركيولوجية التي بلغت أوجها في **الكلمات والاشياء** و**حفريات المعرفة** لم يكن بنيوياً على الرغم من دفاعه عن المقاربة البنيوية للتاريخ على سبيل المثال ضد مقاربات التاريخ التقليدي التي كانت سائدة آنئذ، إلا أنه مع ذلك لم يكن يترك أي فرصة تتاح له من دون أن يصرح بأنه لم يكن في أي يوم من الأيام بنيوياً ومن دون أن يخفي أنه تأثر بالبنيوية لأنها كانت الاتجاه الفكري الأكثر طليعية في فرنسا، وأنه كان يكن الود والاحترام لعدد من رموز البنيوية الكبار وعلى رأسهم جورج دوميزيل. وفي هذه المرحلة كان فوكو بطريقته الإركيولوجية يلتقي مع البنيوية في الاهتمام بالكشف عن منطق تركيب الخطابات وآليات اشتغالها على نحو تحليلي تفسيري وضعي.

أما في المرحلة الأخيرة، فإن فوكو لم يخف أيضاً تأثره بجينيالوجيا فريدريك نيتشه بصفة خاصة، وبالتراث الفينومينولوجي والهيرمينوطيقي الألماني بصفة عامة، من دون أن يعني ذلك أن فوكو أصبح باستخدامه الطريقة الجينيالوجية في أبحاثه (عن تاريخ السجون وتاريخ الجنسانية) نيتشوياً أو هيرمينوطيقياً خالصاً. وهذا ما جعل دريفوس ورابينوف يفضلان ـ بعد

---

(٧٠) أوبير دريفوس وبول رابينوف، **ميشيل فوكو: مسيرة فلسفية**، مراجعة وشروحات مطاع صفدي؛ ترجمة جورج أبي صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠)، ص ٩٦.

استشارتهما لفوكو نفسه ـ عنونة كتابهما عن فوكو بعنوان فرعي هو **فوكو: أبعد من البنيوية وأبعد من التأويلية** بعدما كانا في مستهل بحثهما قد قررا عنونته بـ «فوكو: من البنيوية إلى التأويلية»[٧١].

وإذا كان فوكو كما رأينا قد شخّص العصر الراهن بأنه عصر سيادة الخطاب وهيمنته، متعاملاً معه بوصفه موضوعاً، ونصباً بتعبير فوكو نفسه، وإذا كان فوكو قد سلط الضوء على خطورة الخطاب في المجتمع الحداثي المعاصر على وجه الخصوص لا بوصفه ذا سلطة يخضع لها الممارسات الاجتماعية، فيسيطر عليها ويوجهها ويقودها وكفى، بل بوصفه موطناً للسلطة أيضاً، وموضوعاً تتنازع امتلاكه واستثماره وتدجينه قوى مختلفة متباينة، إذا كان فوكو قد فعل ذلك حقاً، فإن الخطاب ذاته سرعان ما أثار انتباه فوكو إلى إشكالية السلطة وطقوسها وتقنياتها في علاقتها بالحقيقة والمعرفة، وبالتأويل وبالجسد والفرد في مجتمع الحداثة.

هكذا إذن ينفتح تشخيص فوكو لعصر الحداثة، على إشكالية كبرى اعتبرها دريفوس ورابينوف إشكالية فوكو الأساسية، وهي إشكالية الموضوع والذات، أو الموضوعية والذاتية، أو العلاقة والمعنى.

ومثلما كان فوكو ينعت ماركس في علاقته بفضاء الممكنات الثقافية، فضاء القرن التاسع عشر، بأنه كالسمك في الماء[٧٢]، فإنه بإمكاننا أن ننعت فوكو في علاقته بالقرن العشرين بذلك النعت نفسه. فقد تكوّن فكر فوكو في المجال الأكاديمي الفرنسي وسط الصراع والتنافس الحادين بين اتجاهين أساسيين لكل منهما أعلامه ورموزه ومرجعياته الخاصة، **أولهما** هو اتجاه الذات الفينومينولوجي المنحدر من هوسيرل وهايدغر والذي وجد في سارتر تعبيره الأوضح والأبرز، **وثانيهما** هو الاتجاه الوضعي أو الموضوعي المنحدر من كانط وماركس ودوركهايم والذي وجد في البنيوية تعبيره الناضج والكلي. الأول يبحث - معتمداً على التأويل ـ عن معنى الأشياء كما يعيشه الناس في هذا العالم، والثاني يبحث ـ معتمداً على التفسير ـ عن منطق الأشياء والموضوعات وقواعد تركيبها واشتغالها بوصفها أنساقاً وبنيات ذات وجود موضوعي مستقل عن وعي الذات ومشاعرها.

---

(٧١) المصدر نفسه، ص ٩٧.

(٧٢) Foucault, *Dits et écrits*, vol. 2: *1970-1975*, p. 167.

ومن ثم، لا غرو في أن نجد فوكو يستخدم في معالجة قضاياه طريقة ينعتها دريفوس ورابينوف بكونها طريقة «تفسيرية تأويلية»، اعتمدت على الإركيولوجيا في اكتشاف قواعد ترتيب الخطاب وندرته (بمعزل عن معايير الصواب والخطأ)، وقواعد تحولاته وانقطاعاته عبر تاريخ لا استمرارية فيه ولا «تواصل ولا تقدم، كما اعتمدت على الجينيالوجيا في إبراز قواعد سلاسل التكوين الفعلي للخطاب وتكوين موضوعات يمكننا بصددها أن نؤكد أو ننفي قضايا صحيحة أو خاطئة بواسطة الممارسات غير الخطابية»[٧٣].

شكل الدرس الافتتاحي الذي ألقاه فوكو إثر انتخابه أستاذاً لـ «المنظومات الفكر» في الكوليج دو فرانس عام ١٩٧٠، ونشره تحت عنوان «نظام الخطاب»، بالإضافة إلى دراسة نشرها في العام الموالي تحت عنوان «نيتشه، الجينيالوجيا، التاريخ»، انعطافاً في طريقة تحليل فوكو من الاعتماد على الإركيولوجيا، إلى الاعتماد على الجينيالوجيا التي ظلت ـ مع ذلك ـ مستندة إلى الإركيولوجيا كلما تطلب الوضع ذلك. وقد ترافق هذا الانعطاف في الطريقة والمنهج، أي في علاقة الذات العارفة، ذات الباحث، بموضوع بحثه، بانعطاف آخر في الموضوع ذاته متجسداً في الانتقال من تحليل «الخطاب» ودوره في عقلنة المجتمع الحديث وإخضاعه، كبؤرة لاهتمام فوكو، إلى تحليل «السلطة» (في علاقتها بالمعرفة والجسد)، السلطة بوصفها منتجة للحقائق والمعارف والخطابات، منتجة لتكنولوجيا السيطرة على الجسد وترويضه، ومولدة للفرد بالمعنى الحديث.

من موت الذات إلى سيادة الخطاب، ومن سيادة الخطاب إلى هيمنة السلطة وتأسيسها للمعرفة والحقيقة والخطاب والذات والجسد. ومن الإركيولوجيا إلى الجينيالوجيا. . تحول عميق يشمل الموضوعات وطرق معالجتها معاً، ويرسم خطاطة عامة لفكر فوكوي في حالة تحول وصيرورة دائمتين، من دون أن يختل انسجامه وتتلاشى وحدة مسيرته.

وبصفة عامة يمكن القول إن التحليل الإركيولوجي ساد لدى فوكو في وقت شكل فيه «الخطاب» و«العلوم الإنسانية» في علاقتهما بانبثاق العقلنة الغربية كأساس للحداثة وللمجتمع الحديث، بؤرة اهتماماته العلمية، بينما ساد

---

(٧٣) دريفوس ورابينوف، المصدر نفسه، ص ٩٧.

التحليل الجينيالوجي لديه في مرحلة ثانية أصبحت فيها إشكالية السلطة في علاقتها بالمعرفة وبتقنياتهما في العقلنة التي أسست مجتمع الحداثة في التجربة الغربية منذ عصر النهضة مروراً بالعصر الكلاسيكي وانتهاء بالعصر الحديث، بؤرة اهتمامه الفكري.. تلك العقلنة التي لم تعد مجرد سيادة على الطبيعة وتسخير لها لصالح المزيد من حرية الإنسان وسعادته كما بشر بذلك ديكارت وغاليلي وفلاسفة الأنوار، بل أصبحت عندما انكشفت أقنعتها في الممارسات التاريخية للإنسان الغربي الحديث والمعاصر ـ سيطرة هائلة مرعبة على الإنسان، تتحكم بتقنياتها وطقوسها السياسية ومؤسساتها في حركاته وسكناته، تقوّض حريته، وتهدد وجوده بالتلاشي والاندثار. ولا شك في أن المتأمل في هاتين المرحلتين: الإركيولوجية منهما والجينيالوجية، يلحظ وراء تمايزهما إشكالاً كبيراً يجمع في ما بينهما ويجعلهما متكاملتين، إشكالاً نعتقد أنه شغل فكر فوكو منذ بدايته إلى نهايته، هو إشكال العقلنة كتجل في المجتمع الحديث لآثار السلطة في علاقتها بالمعرفة... على اعتبار أن المجتمع الحديث أو مجتمع الحداثة يتفرد عن غيره من أشكال الاجتماع البشري التي عرفها التاريخ بكونه قائماً على أساس علاقة اعتماد متبادل بين السلطة والمعرفة... فللمعرفة وللحقيقة وللخطاب سلطة هائلة في تنظيم المجتمع الحديث وتدجينه وإخضاعه وتنميطه لا يوازيها إلا التأثير الهائل الذي أصبح للسلطة في تكوين الحقائق وإنتاج الخطابات والمعارف واستثمارها في استراتيجيات الإخضاع والتنميط سواء اتخذت موضوعاً لها الفرد أو المجتمع. وهذا ما سيشغل فكر فوكو منذ بداية السبعينيات إلى غاية وفاته في عام ١٩٨٤. وهي الفترة التي دشنها بـ «نظام الخطاب» وبـ «نيتشه، الجينيالوجيا، التاريخ».

ثانياً: نظام الخطاب: بين الإركيولوجيا والجينيالوجيا، والإيبستمية والسلطة، والممارسات الخطابية والممارسات اللاخطابية، والتعبير والرؤية

في «نظام الخطاب»، يلفت فوكو أنظار مستمعيه وقرّائه إلى هذه الرهبة التي تصيب الناس وهم يتلفظون بخطاباتهم وكأن تلك الخطابات ذات وجود مادي تنتصب أمامهم مهددة إياهم بخطر التلاشي، كأنها تنفلت من قبضتهم لتُحكِم السيطرة على مصائرهم، وكأنها هي التي تقولهم وتتلفظهم وليس هم الذين يقولونها ويتلفظون بها.

وهذا يعني أن للخطاب سلطة هائلة على رقاب البشر، لا بمعنى أنه أداة تستخدمها السلطة، بل بمعنى أنه مجال لانبثاقها وممارستها والتنافس عليها أيضاً. ولذلك كان الخطاب لا يقول فعلاً ما يريد قوله لأنه معرض دوماً لأشكال الغزو والمراقبة والتنكر والخداع والانتهاك والتحوّل والانعطاف والتشظي والتبعثر. . . ومن ثم كان لا بد ـ في سبيل دراسته ـ من الاعتماد على الإركيولوجيا والجينيالوجيا معاً.

للخطاب سلطة إذاً. . بيد أن هذه السلطة لا يكتسبها من ذاته، بل يكتسبها من المجتمع ومؤسساته. تلك المؤسسات التي تتولى مهمة إعداد شروط إنتاجه وتداوله.

ولما كان للخطاب سلطة يشعر بها الناس في كل المجتمعات ويرهبونها ويقاومونها، ومقاومتهم لها دليل على وجودها، فإن فوكو خصص درسه لاستعراض مختلف إجراءات السيطرة والتحكّم التي دأبت المجتمعات على اتخاذها للحد من سلطة الخطاب ومخاطره، بما فيها المجتمعات الغربية التي اشتهرت بتمجيدها للخطاب وتوقيره واحترامه. غير أن وراء هذا التوقير والاحترام الظاهري للخطاب، يختفي خوف عميق منه وسعي حثيث للسيطرة عليه.

ينطلق فوكو إذن، من فرضية مفادها أن إنتاج الخطاب في كل المجتمعات إنتاج مراقَب، منتقى ومنظم، بواسطة عدد من الإجراءات التي تلتقي ـ على الرغم من تنوعها واختلافها ـ في هدف واحد هو مراقبته وتنظيمه والتحكم في سلطته والسيطرة على مخاطره. وقد حدد فوكو تلك الإجراءات في ثلاثة أنواع كبرى تشكّل مجتمعة ما أسماه بالسياج الذي يحيط بمناطق يعتبرها المجتمع البشري مناطق سوداء ممنوعة كما هو الأمر في مناطق الجنس والسياسة التي اعتبرها المجتمع الغربي المعاصر ـ طويلاً ـ مناطق محرمة أحكم السياج حولها مدة طويلة. وهذه الإجراءات الثلاثة الكبرى هي:

إما **خارجية** تتمثل في الإجراءات التي تراقب الخطاب وتتحكم فيه من خارجه، بوصفها منظومات للأبعاد. وهي تطال الخطاب المتعلق بالرغبة والسلطة، في الجنس والسياسة.

وإما **داخلية** تتمثل في الإجراءات التي تراقب الخطاب وتتحكم فيه من داخله، بوصفها مبادئ تصنيف وتنظيم وتوزيع. تتجلى في وجود خطابات مهمتها التحكم في أحد أخطر أبعاد الخطاب وهو بُعد الحدث والصدفة.

وإما إجراءات التقليل من عدد الذوات المتكلمة، تلك الإجراءات التي تتعلق ـ بحسب تعبير فوكو ـ لا بتحديد نطاق سلطة الخطاب، ولا بالحد من صدف انبثاقه وظهوره، بل تتعلق بمنظومة الحصر، أي بتحديد الشروط والقواعد التي يتعين على أفراد المجتمع أن يخضعوا لها كيما يلجوا ولوجاً شرعياً عالم الخطاب فيستخدمونه ويتداولونه ويذيعونه. فليس جميع الناس مؤهلين لولوج نظام الخطاب: فقد يحظر عليهم ولوج بعض مناطق الخطاب إذا لم يكونوا أهلاً لذلك، ويباح لبعضهم ولوج بعض مناطقه إذا كانوا مؤهلين له، بينما تترك بعض مناطقه حرة مفتوحة أمام المتكلمين جميعاً من دون قيد ولا شرط.

أما إجراءات التحكم في الخطاب من خارجه، وهي منظومات الإبعاد، فثلاثة هي:

١ ـ المنع والحظر

لما كان الخطاب مرتبطاً أشد ما يكون الارتباط بالسلطة والرغبة (وهذا ما يشهد عليه التحليل النفسي)، ولما كان الخطاب أيضاً موضوعاً للرغبة، لا ما يخفي الرغبة أو يفصح عنها فقط، ولما كان الخطاب سلطة يتصارع أعضاء المجتمع البشري من أجل السيطرة عليها، لا مجرد تعبير عن مختلف أنواع الصراعات التي يشهد التاريخ على استمرارها الدائم، فإن كل المجتمعات تلحق بذلك الخطاب أشكالاً من المنع والتحريم تتجلى في أن تلك المجتمعات لا تسمح بالحديث عن بعض الموضوعات. وعندما تسمح بالحديث عن عدد من الموضوعات فإنها تقيده بطقوس تجعله مباحاً مشروعاً في ظرف معين، ممنوعاً محرماً في ظرف آخر، بالإضافة إلى كونها تجعل الحديث عن تلك الموضوعات امتيازاً يختص به بعض المتكلمين دون غيرهم. هذه الأشكال الثلاثة من المنع الذي يطال الخطاب، تحيط سياجاً ببعض المناطق والموضوعات التي تبقى محروسة محتفظاً بها، بعيدة عن غليان الخطاب وجموحه، وهو ما يلطف الخطاب ويدجنه ويجعله مسالماً مهادناً لا يبعث على الخوف والهلع. وقد يتسع محيط السياج وقد يضيق بحسب طبيعة اللعبة التي تجري بين أشكال المنع الثلاثة[٧٤].

---

(٧٤) فوكو، **نظام الخطاب وإرادة المعرفة**، ص ٩ ـ ١٠.

٢ ـ التقسيم والرفض

لا يدرك البشر هويتهم إلا من خلال تقسيم العالم ـ الذي هم عنصر منه ـ إلى:

ـ ما هم إياه فيقبلونه ويعتبرونه طبيعياً عادياً.

ـ وما ليسوا إياه فيعتبرونه غريباً شاذاً، موضوعاً للرفض والإلغاء.

فتأكيد الهوية وتحديد حدودها وإثبات قيمتها لا تتم إلا بعزل «الأنا» عن «آخر» مغاير لها يتعين إقصاؤه وإبعاده. هذا ما يثبته تاريخ المجتمع الغربي الحديث في ما يتعلق بالتعارض الذي أقامه بين العقل والجنون. فقد ظل خطاب المجنون حيزاً تمارس فيه القسمة بين أفراد المجتمع إلى قسمين متمايزين: عقلاء أسوياء ذوي خطاب معقول مقبول تعترف بصحته وصدقه المؤسسات وعلى رأسها القضاء من جهة، وحمقى شاذين ذوي خطاب غير معقول وغير مقبول لا تعترف بشرعيته أي مؤسسة بما فيها القضاء من جهة أخرى. أصبح الناس يتحددون بنمط خطابهم.. ولما كان خطاب الأحمق دالاً عليه، فإن ما يخالفه يدل على وجود العاقل في الطرف المقابل من القسمة.. ولما كان خطاب الأحمق غريباً، يثير الرعب أحياناً بغرابته، فقد تم تهميشه وإهماله وإلغاؤه وعدم الاستماع إليه، واعتباره ضجيجاً ليس إلا. وعندما كانت الكلمة تمنح له، فإنها لم تكن تمنح له إلا بصفة رمزية على خشبة المسرح ليلعب فيه دور الحقيقة التي تعبّر عن نفسها متنكرة بألف قناع. وقد ظل هذا الوضع على هذه الحال إلى غاية القرن الثامن عشر، حيث وجد خطاب الأحمق في شخص الطبيب من يستمع إليه ويحاول فهمه.

كان ثمن انبثاق الحداثة وتطورها في الغرب منذ عصر النهضة إذاً هو رفض خطاب الحمقى وإلغاؤه. وعندما تم تدارك هذا الإلغاء في عصرنا الراهن بعد أن بين التحليل النفسي ما يوجد من حمق في خطاب العقلاء أنفسهم على اعتبار أن الحدود بين السواء والشذوذ، والعقل واللاعقل، حدوداً رجراجة تتحول باستمرار، فأصبح خطاب الأحمق حراً يحظى باهتمام الأطباء، فإن ذلك الاهتمام ظل يجري على أساس القسمة القديمة التي لم تتغير أبداً.

٣ ـ إرادة الحقيقة

إذا كانت منظومة القسمة والرفض تقوم على أساس الفصل بين خطاب العقل وخطاب الجنون، فإن إرادة الحقيقة كمنظومة إبعاد تمارس قسراً

وإكراهاً على الخطاب من خارجه، تقوم على أساس قسمة أخرى تتجلى في الفصل بين ما هو حقيقي وما هو خاطئ.

يميز فوكو في القسمة الفاصلة بين ما هو حقيقي وما هو خاطئ بين مستويين، هما: مستوى القضايا والمعارف التي يصوغها الخطاب، والتي لا يكون فيها الفصل بين ما هو حقيقي وما هو خاطئ اعتباطياً متبدلاً تاريخياً ومؤسساتياً ولا يتم بالإكراه والعنف.

ومستوى الحقيقة بما هي آليات وقواعد ناتجة من علاقات القوة بين الناس في هذا العصر أو ذاك، تتحكم في إنتاج تلك القضايا والمعارف، وفي الفصل والتمييز بين الحقيقي منها والخاطئ. وها هنا نكون أمام إرادة الحقيقة.

ولما كانت الحقيقة، بما هي إرادة معرفة وآليات وقواعد يجري بها التمييز والفصل بين الحق والباطل، خاضعة لنسبة القوى بين الناس، ولما كانت تلك النسبة، نسبة القوى بين الناس، تاريخية تتغير من فئة إلى أخرى، واعتباطية تفرزها احتمالات الصراع بين القوى المتنازعة على السيطرة والسيادة والهيمنة، وتتجسد في مؤسسات تتولى فرضها على الجميع، فإن التمييز والفصل بين ما هو حقيقي وما هو خاطئ باطل، ذلك التمييز الناتج من إرادة الحقيقة تلك، لن يكون بدوره إلا اعتباطياً نسبياً تاريخياً متغيراً ومؤسساتياً تفرضه المؤسسة بالقوة وتذود عنه وتقوده وتسوسه. فما هو حقيقي وصائب وصحيح ومقبول في هذا المجتمع، ولدى هذه المؤسسة، وفي هذه الحقبة من التاريخ، لن يكون بالضرورة كذلك في مجتمع آخر، ولدى مؤسسة أخرى، وفي حقبة تاريخية مغايرة.

أفلم يعتبر اليونان القدامى المنتمون إلى نظام المدينة الديمقراطية أن الرياضيات هي العلم الحق والأسمى لأنه يقوم على علاقة التساوي، في حين اعتبر بعضهم الآخر المنتمي إلى النظام الأوليغارشي أن الهندسة هي العلم الحق لأنه العلم القائم على أساس علاقة عدم التساوي.

ثم، ألا تدل حكاية الشوغون الذي تعلّم من البحار البريطاني علماً نفيساً هو الرياضيات، أطال باحتكاره مدة حكمه، على هذا الارتباط الصميمي بين المعرفة والسلطة، في الوقت الذي لم يكن فيه البريطاني إلا رجلاً عادياً بسيط الثقافة، اضطر إلى تعلم الرياضيات كيما يقبل في البحرية البريطانية، (بغض النظر عن أسطورة تعميم المعارف من دون رقيب في الديمقراطيات الغربية،

ومراقبة انتشارها بل واحتكارها في مجتمعات الاستبداد الشرقي).

هناك إذاً ارتباط صميمي نلحظه طيلة التاريخ البشري، وفي كل المجتمعات، بين الحقيقة والسلطة. فليست الحقيقة بهذا المعنى وسيلة تتحكم فيها السلطة قصد بلوغ أهدافها، إذ الحقيقة نفسها سلطة. وليست السلطة بهذا المعنى عدوة الحقيقة بحيث لا يتصور حلول السلطة إلا مرفقة بالزيف والباطل وبإقبار الحقيقة وقمعها وكبتها وإسكات صوتها، بل إن السلطة تنتج الحقيقة، وهي تحتاج في سبيل إعادة إنتاجها وتأبيد سيطرتها، إلى جمع المعطيات والمعارف، واكتشاف الحقائق، وفرض قواعد اكتشافها والتعرف إليها، وفرض قبولها والاعتراف بها.

وبهذا المعنى تحدد إرادة الحقيقة في الخطاب ما يعتبر مقبولاً وصادقاً وصحيحاً، وتطرح منه ما لا تعتبره كذلك، وهي إذ تفعل ذلك لا تقوم بوظيفتها في التحكم في الخطاب وتنظيمه بشكل يحد من عنف سلطته الخاصة، بل تتعداها إلى لعب وظيفة أخرى تكمن في تأسيس وإسناد وتأطير منظومتي الإبعاد السابقتين: المنع، والقسمة (قسمة الجنون).

وأما إجراءات مراقبة الخطاب والتحكم فيه من داخله، وهي تشتغل بوصفها مبادئ تصنيف وتنظيم وتوزيع للخطابات، فثلاثة أيضاً هي:

أ ـ التعليق

يرى فوكو أن كل المجتمعات تتوافر على تراتبية للخطابات بموجبها تنقسم تلك الخطابات إلى خطابات أساسية مبدعة تتميز بكونها قابلة لأن تتداول عبر الأجيال، ولأن يمتد تداولها في الحاضر والمستقبل، على الرغم من أنها قيلت في ماض ولى وانقضى من جهة، وخطابات تردد تلك الخطابات الأساسية وتشرحها وتعلق عليها من جهة أخرى. وإذا كان من الممكن أحياناً للخطابات الثانوية، خطابات الشرح والتعليق، أن تحل محل الخطابات الأساسية التي قد تتلاشى وتزول، فإن التفاوت والتراتب يبقى ـ مع ذلك ـ راسخاً في تلك المجتمعات، بوصفه نظاماً وبنية.

يمكننا أن نلمس هذا التفاوت بين الخطابات في كل مجتمع بشري في شكل النصوص الدينية المؤسسة التي تعتبرها المجتمعات ذخيرتها وثروتها الروحية الأساسية، بالإضافة إلى الخطابات العلمية والنصوص القانونية

والأعمال الأدبية الكبرى. . . وهذه الخطابات والنصوص والأعمال تحتمل دلالات ومعانيَ عديدة، فهي مفتوحة على كثرة لا نهاية لها من التأويلات. ويشكل انفتاحها هذا، مصدراً لقلق المجتمعات من أن تفاجئها تلك الخطابات بما لا تحمد عقباه من المعاني الطارئة والمستحدثة. ومن هنا ظهور خطابات ثانوية وظيفتها غلق الخطابات الأساسية وحصر معانيها في المألوف والمعتاد والعادي من المعاني التي لا تتعارض مع وجود تلك المجتمعات. ووسيلة الخطابات الثانوية في غلق معاني الخطابات الأساسية وحصرها وتسييجها وترويضها وجعلها مسالمة، هو التعليق والشرح.

تكمن وظيفة التعليق إذن في إنتاج خطابات جديدة، لكنها تظل مرتبطة بالمعلق عليه من الخطابات الأساسية، محصورة به من جهة، كما تكمن وظيفة التعليق من جهة أخرى في استبعاد تعددية تلك الخطابات الأساسية والتحكم في ما قد ينجم عنها من صدف واحتمالات، والمحافظة على ندرتها.

ب ـ وظيفة المؤلف

يؤدي إسناد الخطابات إلى المؤلف الدور نفسه الذي يؤديه مبدأ التعليق، أي دور التقليل من الخطاب والمحافظة على ندرته والتحكم في صدفه وحصر احتمالاته.

وإذا كانت هناك خطابات عديدة في مجال الحياة المجتمعية العادية لا تسند إلى مؤلف ولا تحتاج إلى أن تسند إليه، فإن الخطاب لا يكون شرعياً أي لا يكون خطاباً معترفاً بأهليته في مجالات اجتماعية معينة كمجالات العلم والأدب مثلاً، إلا إذا أسند إلى مؤلف. ويرى فوكو أن وظيفة إسناد الخطاب إلى مؤلف ـ كمعيار لصدقه وصوابه ومشروعيته، عرفت مساراً مزدوجاً ذا اتجاهين عكسيين في الثقافة الغربية الحديثة منذ القرن السابع عشر: فبينما أخذت تلك الوظيفة تتلاشى في العلم، أخذت تتعزز وتتقوى في الخطاب الأدبي وما شابهه. وإذا كان من غير المعقول إنكار الفرد المبدع الكاتب، فإنه من المؤكد أيضاً أن الفرد ما إن يكتب نصاً ويتحول بذلك إلى مؤلف حتى تتأطر وظيفته كمؤلف ـ في ما يكتبه وفي ما لا يكتبه ـ بالأفق الذي يحدده له نموذج المؤلف الممكن ووظيفته السائدين في عصره، وفي تفاعله معهما.

إننا في وظيفة المؤلف أمام لعبة هوية تتجسد في أنا المؤلف، هوية

يقصد بها السيطرة على صدفوية الخطاب ومفاجآته، (بإسناد الخطاب إليه وقصره عليه).

ها هنا تلتقي وظيفة المؤلف مع وظيفة التعليق، ما دامت هذه الأخيرة تعتمد على لعبة هوية تتجلى في الزعم بتكرار الشيء نفسه، وتمكنها من حصر الخطاب والتحكم في صدفه واحتمالاته الممكنة.

وتنظيم الفروع المعرفية يؤدي تنظيم المعرفة ـ خلال عصر ما ـ في فروع معرفية يتميز كل منها بمناهجه وقضاياه وموضوعاته وقواعده ومفاهيمه، دوراً إبعادياً حصرياً وتقليلياً للخطابات: فوحدها تعتبر خطابات حقيقية، شرعية، مقبولة، صالحة للاستعمال والتداول، تلك الخطابات التي تنتمي إلى فرع علمي معين معترف به، انتماء يقوم على أساس تطابق مناهجها وقضاياها وموضوعاتها ومفاهيمها وقواعدها بمناهجه وقواعده وموضوعاته ومفاهيمه. أما ما لا يتوافر من الخطابات على تلك المقومات، وبالتالي لا ينتمي إلى أي فرع معرفي، فلا يعترف به خطاباً حقيقياً مقبولاً وشرعياً، ويتم إبعاده وإقصاؤه والقضاء عليه. والدليل على ذلك أن علماء البيولوجيا والنبات لم يعتبروا خطاب «ماندل» حقيقياً، ولم يعترفوا به خلال القرن التاسع عشر، لأنه كان يستخدم مناهج ومفاهيم ويصوغ قضايا ويخضع لقواعد ويتحرك في إطار آفاق نظرية، غريبة عن السائد في مجال بيولوجيا عصره. نعم، كان «ماندل» يقول ما هو حقيقي، لكنه لم يكن واقعاً ضمن الحقيقي الخاص بالخطاب البيولوجي لعصره».

ومن ثم «كان ماندل مسخاً فعلياً ما جعل العلم لا يستطيع أن يتحدث عنه» خلال هذا العصر. ولكي يعترف به ويتحدث عنه، كان من اللازم إما تغيير كافة الشروط والمقومات التي بوجودها تتحدد هوية هذا الفرع المعرفي بكونه علماً بيولوجياً لتتطابق مع مقومات خطاب «ماندل»، أو كان على «ماندل» ـ ومن على شاكلته في فروع معرفية أخرى ـ أن يخضع لقواعد شرطة فكرية يتعين عليه بعثها في كل خطاب من خطاباته»[٧٥].

هكذا يتحول الفرع المعرفي إلى مبدأ مراقبة دقيقة صارمة لإنتاج الخطاب، «فهو يعين له حدوداً بواسطة لعبة هوية تأخذ شكل عملية بعث دائم

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٢٤.

للقواعد» السائدة التي بموجبها يكون الخطاب المنتج خطاباً شرعياً حقيقياً مقبولاً أو لا يكون.

وأما إجراءات مراقبة الخطاب والتحكم فيه بالتقليل من عدد الذوات المتكلمة (التي يسمح لها المجتمع على وجه الحصر ـ وفق قواعد وشروط يجب أن تتوافر فيها ـ بإلقاء الخطاب الشرعي المقبول والمسموح به، وباستخدامه وتداوله)، فأربعة هي:

(١) طقوس الكلام

يرى فوكو أنه إذا كان هناك رأي شائع يذهب إلى أن الثقافة الغربية الحديثة والمعاصرة تتميز من الثقافات الشرقية كالثقافة اليابانية القديمة مثلاً، بكونها فتحت المجال مشرعاً لإشاعة المعرفة بين جميع أفراد المجتمع وتبادل الخطابات بينهم من دون حدود، فإن هذا الرأي مع ذلك يجب تنسيبه، لأن تبادل الخطابات في الثقافة الغربية إنما يتم في إطار منظومات الحصر التي تتمثل في الطقوس المصاحبة للخطاب وتمارس عليه إكراهاً، تلك الطقوس التي تحدد المواصفات والأدوار والسلوكات التي يلزم أن تتصف بها الذوات المتكلمة وهي تستعمل الخطاب وتتبادله وتتداوله». فالخطابات الدينية والقضائية والطبية وإلى حد ما السياسية. . . لا تنفصل أبداً عن استعمال طقوس تحدد للذوات المتكلمة صفات خاصة وأدواراً ملائمة في الوقت نفسه»[٧٦].

(٢) جمعيات الخطاب

في المجتمعات القديمة ظهرت جماعات مغلقة احتكرت وظيفة إنتاج وتداول هذا النوع من الخطابات أو ذاك وفق قواعد لا تتوافر إلا فيها، ومنعتها على من ليس بأهل لها، أي على من لا تتوافر فيه تلك القواعد. وتشكّل تلك الخطابات المقصورة على فئات وجمعيات محددة تعتبر أهلاً لها، ما يمكن تسميته بـ «المضنون به على غير أهله». وعلى هذا النحو تشكّل هذه الخطابات مناطق محروسة محتفَظ بها لمن يُعترَف له بامتلاك أسرارها من الناس دون غيرهم.

لا يقتصر مفعول جمعيات الخطاب على المجتمعات القديمة وحدها، بل يتعداها إلى المجتمعات المعاصرة حيث نجده ماثلاً على نحو خفي في

(٧٦) المصدر نفسه، ص ١٧.

مختلف القواعد التي تنظم عمليات الكتابة والطبع والنشر، وفي السر التقني أو العلمي، وفي قصر تداول وتبادل أنماط من الخطابات على الجماعات المغلقة أو الشبه مغلقة التي تختص بها كهيئة الأطباء في ما يتعلق بالخطاب الطبي، أو علماء الاقتصاد في ما يتعلق بالخطاب الاقتصادي مثلاً...

(٣) المجموعات المذهبية

إذا كانت المجموعات المذهبية (دينية كانت أو فلسفية أو سياسية) تختلف عن جماعات الخطاب بكونها أكبر حجماً، وأكثر عدداً وانتشاراً داخل المجتمع، فإنها تتقاسم معها ومع الفروع المعرفية أيضاً في خاصية أساسية هي اشتراك أعضاء كل منها في استعمال وتداول خطابات مخصوصة بها مقتصرة عليها، كل في مجاله. غير أن الجماعات المذهبية تتميز بكون الانتماء إليها لا يقع على مستوى الاشتراك في الخطاب فقط، بل يتجاوزه إلى الذات المتكلمة الناطقة أيضاً. فالانتماء إلى مذهب لا يتم إلا من خلال إخضاع مزدوج «إخضاع الذوات المتكلمة للخطابات، وإخضاع الخطابات لجماعة الأفراد المتكلمين، ولو كانت جماعة ضمنية على الأقل»[٧٧].

(٤) التملكات الاجتماعية

لا تخضع الخطابات في المجتمع البشري لتراتبية تتوزع بمقتضاها تلك الخطابات إلى أساسية وثانوية فقط، بل إن أفراد المجتمع أنفسهم يخضعون لتراتبية في تملكهم الاجتماعي للخطابات. فليس الناس جميعهم متساوين في حق تملّك الخطاب إنتاجاً واستهلاكاً وتبادلاً، وليسوا متساوين في توزيعهم على أنواع الخطاب، لأنهم متفاوتون في حظهم من التربية والتعليم والتكوين، ذلك الحظ الذي يقل ويعظم تبعاً لمواقع الناس في نسبة القوى داخل الصراعات الاجتماعية. فكل منظومة تربوية ـ يقول فوكو ـ «عبارة عن طريقة سياسية للإبقاء على تملك الخطابات أو لتعديل ذلك التملك، بجانب ما تحمله هذه الخطابات من معارف وسلط»[٧٨].

وإذا ما أمعنا النظر في هذه الأشكال من منظومات الإبعاد والحصر (طقوس الكلام وجمعيات الخطاب والمجموعات المذهبية) التي تستعملها

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٣٠.

المجتمعات في تنظيم الخطاب وترويضه والتحكم فيه ودرء مخاطره وجعله مسالماً، فإننا نلقاها متداخلة متشابكة، وكل تمييز في ما بينها لا يعدو أن يكون تجريداً نظرياً(٧٩).

شكل «نظام الخطاب» إذاً محطة تفكير عميقة انتقل فيها فوكو من أولوية التعبير (والممارسة الخطابية والمعرفة النظرية) على النظرة (والرؤية والممارسات الاجتماعية اللاخطابية)، إلى طرح ما قد يكون للسلطة بوصفها نتاجاً للتوترات والنزاعات الاجتماعية المحايثة للفضاء الاجتماعي، ذلك الفضاء الذي تتخلله وتحويه وتنتشر في كل مسامه انتشار الهواء فيه، من أثر بالغ في تنظيم الخطاب، وفي الممارسات الخطابية، وإنتاج المعرفة والحقيقة ونشرها واستهلاكها وتداولها في المجتمع. إننا هنا أمام محاولة تأسيس «اقتصاد سياسي» للحقيقة والمعرفة، يتجاوز ثنائية الأيديولوجيا والعلم القائمة على أساس فرضية قمعية زائفة في نظر فوكو، بمقتضاها تتعارض ـ على سبيل النفي والسلب ـ السلطة والحقيقة. ذلك أن الاقتصاد السياسي للحقيقة في المجتمعات المعاصرة يبين بما لا يدع مجالاً للشك في نظر فوكو بأن «العلاقة بين المعرفة والسلطة ليست علاقة خارجية بمقتضاها توظف السلطة المعرفة وتستعملها أداتياً، بل تؤكد أن تقنيات المعرفة واستراتيجيات السلطة تعمل كمركب (Complexe)، واختلافهما فعلاً هو الذي يتيح نشاطه»(٨٠).

قادتنا إركيولوجيا المعرفة إذاً إلى جينيالوجيا السلطة، وإلى الإقرار مع برنار هنري ليفي بأن التلازم الصميمي بين المعرفة والسلطة لا يجعل من إركيولوجيا المعرفة إلا الوجه الآخر لجينيالوجيا السلطة حيث تتمفصل وتتبادل التأثير البنية الضمنية للمعرفة (الإيبستمية) مع نشأة الاحتجاز الكبير، والمعرفة العقلية مع انغلاق ملجأ الحمقى، وطب «بيشا» مع نشأة العيادة كمستودع، والاقتصاد السياسي مع نشأة المصنع الرأسمالي، ونحو «بور رويال» مع بنية المدرسة الحديثة، والخطاب القانوني وأيديولوجيا «بتنام» مع ولادة المشتمل (Le Panoptique)، والتعبير أو الملفوظ أو الخطاب أو المعرفة مع النظرة أو الرؤية أو السلطة أو العين والجسد.

---

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٢٧ ـ ٢٨.

(٨٠) عبد العزيز العيادي، **ميشال فوكو: المعرفة والسلطة** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٤)، ص ٣٩.

بهذا المعنى يمكن القول إن «نظام الخطاب» يشكل «منعطفاً في منهج فوكو، تضافرت في إحداثه شروط عديدة أبرزها: عجز الإركيولوجيا عن تشخيص بعض قضايا الحاضر كقضية السلطة التي طرحتها ثورة أيار/ مايو ١٩٦٨، وقصورها عن إيجاد حل لمشكل المعنى، بسبب اقتصارها على وصف الخطابات كأنصاب وأحداث تاريخية بغض النظر عن معيار الصدق والكذب، وعن المعنى والدلالة. فلم يكن للإركيولوجيا من هدف إلا «هدف الوصف والتحليل بعيداً عن كل تفسير وتأويل»(٨١).

فما معنى الجينيالوجيا التي أراد فوكو لها أن تكون تتميماً للإركيولوجيا، وتجاوزاً لمكامن قصورها، خصوصاً في مجال وصف وتحليل قضايا المعنى والتأويل والسلطة والجسد...؟ وما علاقتها بجينيالوجيا نيتشه؟ وما الجديد الذي أتت به على المستوى المنهجي إذا ما قورنت بالإركيولوجيا؟

ثالثاً: الجينيالوجيا

إذا كانت كلمة جينيالوجيا قد انتشرت في الفكر المعاصر على يد نيتشه عندما استخدمها في عنوان كتابه الشهير: **جينيالوجيا الأخلاق**، فإن أصلها قديم يعود إلى الكلمة اليونانية (Génealogos) المركبة كما هو واضح من (Généa) وتعني الأصل و(Logos) وتعني علم ومنطق ودراسة نقدية. فالكلمة إذن تدل على الأنساب بالمعنى السلالي للكلمة، أنساب العائلات العريقة في المجتمع، وأنساب الآلهة أيضاً، كما تدل على العلم بهذه الأنساب والقدرة على تحديدها تحديداً خرائطياً في شجرة نسب. وغير خافٍ أن هذه الكلمة تتضمن في مفهومها معنى العلاقة والنسبة من جهة، ومعنى التكون والانحدار والولادة والنشأة من جهة أخرى. وإذا كان المعنى الأول هو معنى مكاني مجالي نسقي، فإن المعنى الثاني هو معنى تاريخي.

وفي القرن السابع عشر أصبحت الجينيالوجيا تدل على فرع من فروع التاريخ يعنى بالبحث عن أصول وأسلاف فرد من الأفراد أو عائلة من العائلات العريقة، وهي بهذا المعنى تتطابق مع «علم الأنساب»، في الثقافة العربية المغربية، ذلك العلم الذي كان ينتمي إلى الأدب، وكان شرطاً لازماً لوجود مقام فئة الكتّاب في نظام البلاط السلطاني وحاشيته.

---

(٨١) بغورة، **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو**، ص ١٢٦.

وفي القرن التاسع عشر، أصبحت كلمة جينيالوجيا ـ بعد أن ظهرت نظرية داروين في أصل الأنواع، وجينيالوجيا الأخلاق لنيتشه الذي تأثر بتطورية داروين ـ تدل في الثقافة الأوروبية على معانٍ ثلاثة:

الأول تاريخي يشير إلى علم الأنساب والسلالات الشريفة العريقة.

والثاني بيولوجي يشير إلى أبحاث داروين عن أصل الأنواع، نشوئها وارتقائها وتطورها، على الرغم من أن داروين لم يستخدم كلمة جينيالوجيا في بحوثه، مكتفياً بمضمونها الذي عبر عنه طوراً بـ (Evolutionnisme) (تاريخ نشوء وارتقاء أنواع الكائنات الحية عبر تتالي الزمن)، وطوراً آخر بـ (Phylogenèse) (تاريخ نشوء وتطور نوع بعينه من الكائنات الحية)[٨٢].

وثالثها فكري فلسفي تاريخي يشير إلى نمط من التفكير النقدي في أصل الأفكار والقيم، دشّنه نيتشه في كتاب **جينيالوجيا الأخلاق**، وعرف تطوراً كبيراً في مجال تاريخ الفكر الفلسفي والعلمي في ما يعرف حالياً بجينيالوجيا المفاهيم والأفكار التي هي ـ بتعبير عبد الرزاق الدواي ـ «نوع من الاستنساب الفكري، توصف فيه الأفكار، وتذكر أنسابها، وظروف نشأتها، وأصولها، وعناصر تشابهها والقرابة فيما بينها من حيث المضامين، وآليات تحقق التنوع والاختلاف فيها»[٨٣].

وهذا المعنى الثالث غائب في المعاجم العربية المعاصرة، لأن ما يدل عليه لا زال حديث النشأة في الممارسة الثقافية والفكرية العربية المعاصرة.

وبصفة عامة، يمكن القول إن الجينيالوجيا لا تعني مجرد سرد الأصول (وهو المعنى الإيتيمولوجي لكلمة Généalogie)، أو إن شئت البحث عن الأصول التي تفترض وجود علاقات نسب وقرابة بين كل من يرتبط بها، ما يجعل من الجميع عائلة واحدة، وكوناً واحداً يكشف بعضه عن معنى البعض الآخر، بل تعني إلى جانب ذلك البحث في التطور والنشوء والارتقاء والتحول.

وإذا تأملنا المعاني الثلاثة كلها سنكتشف أنها تشترك في الدلالة على

---

(٨٢) عبد الرزاق الدواي، «الجينيالوجيا وكتابة تاريخ الأفكار،» **فكر ونقد** (الدار البيضاء)، العدد ٣٠ (٢٠٠٠)، ص ١٨.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ١٩.

الحفر والتنقيب عن أصل تستمد منه الكائنات والأفكار قيمتها ومعناها وحقيقتها، وترد إليه كيما تؤول وتفسر فتصبح بذلك مفهومة معقولة. وإن الاختلاف في تقدير قيمة ذلك الأصل هو الذي أدى إلى أن نميز في الجينيالوجيا بين ما يمكن تسميته بالجينيالوجيا الكلاسيكية التي تجد في **فينومينولوجيا الروح** لدى هيغل، التعبير الأمثل والأنضج، وما يمكن تسميته بالجينيالوجيا الحديثة على النحو الذي ظهرت به لدى نيتشه (ومن قبله لدى داروين) من جهة، ولدى الفلاسفة وعلماء الاجتماع وعلماء النفس المعاصرين منذ بداية الستينيات من القرن الماضي على الأقل، وفي فرنسا على وجه الخصوص من جهة أخرى.

تتميز الجينيالوجيا الحديثة عن الكلاسيكية (التي يعتبر هيغل في **فينومينولوجيا الروح** أفضل ممثل لها)، بكونها تؤرخ للأفكار والموضوعات متتبعة أصولها وتحولاتها في الزمن، لا بهدف إثبات معقولية تلك الأصول ووحدتها وثباتها وخلودها عبر الزمن، ولا بهدف تأكيد تساميها على الزمن والتاريخ وتحكمها في سيرورته، بل بهدف تحليلها ونقدها وتبيان تشظيها وتعددها واختلافها، وإبراز طابعها النسبي والتاريخي والدنيوي وإثبات انتمائها إلى هذا العالم بكل ما يعتمل فيه من صراعات وأحقاد، وعربدات للغرائز، وقطائع وتحولات، ومصالح شخصية وفئوية متضاربة. فمقابل الأصل الشريف والمتسامي للأفكار والقيم (على نحو أفلاطوني)، تضع الجينيالوجيا المعاصرة أصلاً وضيعاً، ولنقل متواضعاً، اعتيادياً، يتجسد في الأوضاع الملموسة والتاريخية للحياة: وهل يوجد ما هو أوضع كأصل من قرد داروين، وإرادة القوة ذات المنشأ الغريزي لدى نيتشه، واللاشعور لدى فرويد، والصراع الطبقي حول المصالح المادية والرمزية لدى ماركس.

وفي هذا السياق، أصبحت الجينيالوجيا المعاصرة، جينيالوجيا الأفكار والقيم والمذاهب والتيارات الفكرية، لا تكتفي أثناء دراستها للخطاب وتفكيكها إياه، بالنفاذ إلى مضامينه ومعانيه، بل تتجاوز ذلك، إلى محاولة القبض على شروط وجوده على ما هو عليه، أي على ما يكمن «وراء» إنتاجه «من حوافز وملابسات وظروف خاصة... و«شروط خارجية» سواء نظر إلى تلك «الشروط الخارجية» على أنها بنية اجتماعية واقتصادية وتاريخية، أو على أنها تجليات للاشعور نفسي تعبر عن دوافع غريزية، أو على أنها الوجود والحياة بصفة عامة. «فليست الخطابات ـ في هذا المنظور الجينيالوجي الذي

يجمع على نحو صريح أو ضمني بين عدد من تيارات الفكر المعاصر ـ إلا «أعراضاً يتعين فك رموزها وتأويلها»[٨٤].

ولا شك في أن ميشيل فوكو يمثل وجهاً بارزاً في زحمة التيارات الفكرية المعاصرة التي اتجهت من الناحية المنهجية اتجاهاً جينيالوجياً نقدياً، بشكل صريح أو ضمني. فقد استفاد من مارتن هيدغر ومن طريقته المتميزة في الحفر عن الأسس التي تقوم عليها الخطابات والأفكار والمذاهب، طريقة **الاستذكار أو الخطوة إلى الوراء**، كما استفاد من تأويلية فرويد، ومن ماركس الذي اعتبره مؤولاً وجينيالوجياً كبيراً في تحليلاته المتعلقة بنقد الاقتصاد السياسي وبقراءة قضايا الحاضر كما في **١٨ من برومير**، وقبل هذا وذاك استفاد فوكو من نيتشه الذي لم يخف قط انتسابه إلى طريقته الجينيالوجية في التفكير والتحليل والنقد، واستعمله إلى حد كبير في أعقاب أحداث أيار/ مايو ١٩٦٨ وبخاصة بعد انتسابه إلى الكوليج دو فرانس ابتداء من بداية السبعينيات و«نظام الخطاب» كما رأينا.

يظهر ذلك الاهتمام والاستعمال بارزاً واضحاً في محاضرته عن تقنيات التأويل لدى «نيتشه، فرويد، ماركس»، وفي دراسته الشهيرة عن «نيتشه، الجينيالوجيا، التاريخ» وفي «المراقبة والعقاب» وفي كتبه عن «تاريخ الجنسانية».

ففي هذه المرحلة الأخيرة من حياة فوكو الفكرية أصبح التحليل الجينيالوجي يحتل مركز اهتمامه[٨٥]، وإن كان ذلك لم يمنع فوكو من أن يبقى وفياً لمشروعه المنهجي الذي عبر عنه في «نظام الخطاب» والقاضي بإسناد التحليل الجينيالوجي على التحليل الإركيولوجي وبتكاملهما، بل إن دريفوس ورابينوف ذهبا إلى أن «فوكو كان يفكر في إركيولوجيا تأويلية كمحور آخر للعلوم الإنسانية»، ومن هنا وصفهما لطريقته المنهجية بـ «التحليلية التفسيرية» القائمة على النقد والتأويل. وهي الطريقة التي سمحت له في نظرهما بأن «يصف كيف أصبح الكائن البشري في ثقافتنا النموذج عينه للذات والموضوع اللذين تحللهما البنيوية والتأويلية» من دون أن يكون فوكو مع ذلك بنيوياً خالصاً، ولا تأويلياً خالصاً[٨٦].

---

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٨٦) دريفوس ورابينوف، **ميشيل فوكو: مسيرة فلسفية**، ص ٨.

ومهما كان تضارب تأويلات الدارسين لتطور فكر فوكو كبيراً، فإن إجماعهم حول حضور نيتشه في ذلك الفكر حضوراً وازناً طيلة المرحلة الممتدة من بداية السبعينيات إلى حين وفاته في منتصف الثمانينيات من القرن الماضي لا يرقى إليه الشك. بل إن فوكو نفسه صرح في عام ١٩٨٤، قبيل وفاته، بأن «هايدغر كان يمثل دائماً بالنسبة إلي الفيلسوف الأساسي. لقد ابتدأت بقراءة هيغل ثم ماركس قبل أن أشرع في قراءة هايدغر في عام ١٩٥١ أو ١٩٥٢. وفي عام ١٩٥٢ أو ١٩٥٣... قرأت نيتشه... كل مساري الفلسفي تحدد بقراءتي لهايدغر. بيد أنني أعترف بأن نيتشه هو الذي كانت له الغلبة في تحديد ذلك المسار في نهاية المطاف»[٨٧]. ويضيف فوكو محللاً نسب فكره إلى فكر الفيلسوفين الألمانيين الكبيرين، بأن نصوص هايدغر شكلت بالنسبة إليه مدخلاً ضرورياً لفهم نيتشه، ومن دونها ـ يقول فوكو في التصريح نفسه ـ «لم يكن نيتشه وحده يعني لي أي شيء. ومن المحتمل أنني لو لم أقرأ هايدغر لما قرأت نيتشه». وصرح فوكو أيضاً بأنه إذا كان لم يكتب شيئاً يذكر عن هايدغر، وإذا كان قد اكتفى بكتابة مبحث صغير عن نيتشه هو «نيتشه، الجينيالوجيا، التاريخ»، فمرد ذلك يعود إلى أنه يفكر بهما، ويشتغل بهما ـ بوصفهما أدوات عمل فكرية ـ في إنتاج نصوصه الخاصة[٨٨].

إنه يعترف بما يسميه بـ «نيتشويته الأساسية»، وبأنه يحاول قدر الإمكان أن يعالج مجموعة من قضايا حاضره مستعيناً على ذلك بنصوص نيتشوية[٨٩].

ولما كان فوكو لا يكتفي باتخاذ نيتشه مرجعاً من بين مراجعه، بل يتعدى ذلك إلى استخدامه في بناء أبحاثه الخاصة، فلا بأس من الوقوف قليلاً عند نماذج من تحليلات نيتشه في **جينيالوجيا الأخلاق** للوقوف على ما يشكّل المعالم الأساسية للمنهج الجينيالوجي لدى فوكو. خصوصاً أن العديد من الباحثين يعتبرون جينيالوجيا فوكو ـ على الرغم من عدد من الفوارق ـ هي الوجه الآخر المقابل لـ «جينيالوجيا الأخلاق»، تلك الجينيالوجيا التي أسسها نيتشه متأثراً في الآن نفسه ـ كما أسلفنا ـ بمنهج التطور لدى داروين، صاحب كتاب **أصل الأنواع**، وبمنهج الجينيالوجيين الكلاسيكيين قبله مثل كانط في كتابه **حدوس**

---

(٨٧) Foucault, *Dits et écrits*, vol. 4: *1980-1988*, p. 703

(٨٨) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٧٠٣.

(٨٩) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٧٠٤.

(وتخمينات) عن بدايات التاريخ البشري، وجان جاك روسو في كتابه **عن أصل التفاوت بين البشر**.

أما نيتشه فيؤرخ لاهتمامه بأصل القيم الأخلاقية، أصل الخير والشر، بإرجاعه إلى نوع من الفضول الذاتي المصحوب بشك عميق استبد به منذ أن كان في سن الثالثة عشرة من عمره، أي السن الذي يكون فيها قلب الطفل «موزعاً بين الله واللعب»، بحسب تعبير نيتشه نفسه، والذي لم يكن قد تأثر فيه بعد، بأي كاتب من الكتاب المعروفين في زمنه.

وإذا كان نيتشه في هذه السن المبكرة قد أرجع أصل الشر إلى مبدأ ميتافيزيقي، متعالٍ، مخالفاً في ذلك ما يسميه بـ «القبلي» الذي شرط تنشئة نيتشه، ذلك القبلي الذي يتجلى في بيئته الاجتماعية والثقافية وسنه ونماذج القدوة السائدة في مجتمعه، فإنه سيتحول ـ في وقت لاحق ـ من البحث عن أصل الشر، وأصل الأخلاق عموماً، وراء العالم، إلى البحث عنه فيه.

وقد ساعده في هذا التحول نحو التماس أصل الأخلاق في هذا العالم، لا وراءه، تكوينه الفيلولوجي والتاريخي من جهة، واهتمامه الذي يكاد يكون فطرياً بالقضايا السيكولوجية من جهة أخرى. وقد أدى هذا التحول في اتجاه الرؤية، من السماء إلى الأرض، إلى تحول في إشكالية نيتشه نفسها بحيث أصبحت ـ بحسب تعبير نيتشه نفسه ـ على النحو التالي: «في أي شروط اخترع الإنسان أحكام القيمة: الخير والشرير؟ وما قيمة أحكام القيمة ذاتها؟ وهل عرقلت إلى حد الآن تطور الإنسان أم شجعته؟ وهل يمكن اعتبارها علامة على كارثة وتفقير وانحطاط للحياة أم إنها على العكس من ذلك تعبير عن امتلاء الحياة وقوتها وإرادتها وأملها ومستقبلها»[٩٠]؟

وقد أدى تفكير نيتشه في هذه الأسئلة الجذرية (التي لا تتعلق فقط بأصل القيم بل تتعداه إلى قيمة القيم)، إلى طرح فرضيات وصياغة أجوبة تولدت منها أسئلة جديدة فرضت بدورها بحوثاً عديدة شاملة امتدت على مدى زمن طويل، سرعان ما تُوّجت بتكوّن مجال علمي جديد لم يُطرق قبل نيتشه بالطريقة ذاتها، مجال يسميه نيتشه ببلده وأرضه وعالمه وحدائقه الغنّاء التي لم يفطن إلى وجودها أي أحد قبله[٩١]. ولم يكن هذا العالم الجديد الذي اكتشفه

---

(٩٠) Friedrich Wilhelm Nietzsche, *La Généalogie de la morale* (Paris: Gallimard, 1992), pp. 9-10.

(٩١) المصدر نفسه، ص ١٠ ـ ١١.

نيتشه في كون المعرفة الشاسع إلا «نقد القيم الأخلاقية» وجعل قيمة تلك القيم ذاتها موضع سؤال.

كان نيتشه إذاً واعياً بأنه يضيف بتأسيس «نقد الأخلاق» إضافة نوعية في صرح المعرفة البشرية، وبأن إضافته تلك شبيهة بالإضافات النوعية التي أضافها المفكرون البارزون من أمثال كانط وديكارت.

فإذا كان كانط قد تساءل عن شروط إمكان المعرفة البشرية وحدودها وقيمتها، مؤسساً «نقد العقل» الخالص والعملي ونقد ملكة الحكم في المجال الاستطيقي، فإن نيتشه قد تعدى ذلك كله إلى التساؤل عن شروط إمكان القيم وعن حدودها وقيمتها مؤسساً «نقد القيم الأخلاقية». تعدى ذلك، لأن نقد القيم الأخلاقية أكثر شمولاً وجذرية من نقد القيم المعرفية التي وقف عند حدودها كانط.

أما ديكارت، فإن نيتشه تشبّه به وهو يروي ظروف اكتشافه لجينيالوجيا الأخلاق، بأسلوب شبيه بأسلوب ديكارت وهو يروي في «تأملات ميتافيزيقية» الظروف التي اكتنفت اكتشاف «قواعد المنهج» على أساس الشك والكوجيطو الديكارتيين: ففي الحالين معاً نجد أنفسنا أمام مفكرين مهمومين بقضاياهما الفكرية منذ مدة طويلة، وهما ناجمان عن شك عميق في قيمة ما ينشغلان به: قيمة المعرفة بالنسبة إلى ديكارت، وقيمة الأخلاق في حالة نيتشه. وهو هم ثقيل ممض لا يمكن مواجهته مواجهة ناجعة إلا في خلوة طويلة تفرضها في العادة ظروف الشتاء الباردة القاسية[٩٢].

بيد أن نيتشه ما كان له أن يكتشف بلده وأرضه وعالمه الفكري، أو إن شئت قارّته المعرفية الخاصة، ذات شتاء بارد، لو لم يطّلع على كتابات أستاذه شوبنهاور من جهة، وكتاب الإنكليزي بول ري (Paul Rée) عن **أصل العواطف الأخلاقية** الذي ظهر في عام ١٨٧٧ من جهة أخرى. فهما اللذان استفزاه بنظرياتهما المخالفة، إلى إنضاج نظريته ونشرها على الناس، أولاً في كتاب: **إنساني، إنساني جداً، كتاب لأجل العقول الحرة**، ثم في كتاب **جينيالوجيا الأخلاق**. فبنى نيتشه جينيالوجياها، النقدية للأخلاق ضد طريقتهما ومنظورهما.

يعيب نيتشه على أستاذه شوبنهاور موقفه من قيمة الأخلاق عموماً، ومن

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٨.

قيمة الشفقة بصفة خاصة. ذلك الموقف الذي طالما تغنى بقيمة «الغيرية» و«اللانفعية» والشفقة والتضحية في سبيل الآخر بوصفها غرائز سامية، علوية، مضفياً عليها مسحة إلهية، معتبراً إياها «قيماً في حد ذاتها»، غير أن ذلك الموقف سرعان ما أفضى بصاحبه (شوبنهاور) إلى أن «يقول لا للحياة ولذاته» أيضاً.

أما نيتشه فلا يرى في هذه القيم إلا غرائز محملة بأوخم العواقب والأخطار على الجنس البشري. إنها تمثل في نظره «بداية النهاية، التوقف، العياء الذي يدفع للنظر إلى الوراء، الإرادة التي تنقلب على الحياة، المرض الأقصى الذي يعبر عن ذاته في الهدوء والحزن: لقد كانت هذه الأخلاق، أخلاق الشفقة التي أصبحت تنتشر أكثر فأكثر وتصيب حتى الفلاسفة فتجعلهم مرضى، تبدو لي بمثابة العرض الأكثر إقلاقاً، الدال على حضارتنا الأوروبية، التي أصبحت هي نفسها مقلقة. . .»[٩٣].

يعيب نيتشه في الآن نفسه على الجينيالوجيين الإنكليز من أمثال بول ري، كونهم استحدثوا تاريخاً زائفاً للأخلاق بنوه على أساس رؤية لاتاريخية[٩٤] قائمة هي بدورها على «فرضيات محلقة في زرقة السماء. هذا في الوقت الذي يتعين فيه أن يكون اللون المفضل لدى جينيالوجي الأخلاق بمئة مرة هو اللون الرمادي، أقصد الوثائق وما هو موجود فعلاً قيد الملاحظة والمعاينة، وما وجد فعلاً، وبكلمة: أقصد النص الهيروغليفي الطويل الذي يصعب فك رموزه، نص ماضي الأخلاق البشرية»[٩٥].

زرقة السماء واللون الرمادي. والتناقض الحاد بين اللونين هو نفسه التناقض الفاصل بين جينيالوجيا نيتشه وتاريخ الأخلاق لدى الجينيالوجيين الإنكليز الذين على الرغم من تأثرهم بداروين يفترضون ـ تبعاً لتخمينات لا تستند إلى أساس واقعي ـ أن النافع من الأفعال هو أصل القيم الأخلاقية وعلى رأسها قيمة الخير. لكن ما المقصود بالنافع من الأعمال والأفعال، وهل هي نافعة لفاعليها أم نافعة في نظر من استهدفتهم؟

يرى الجينيالوجيون الإنكليز أن أصل الأخلاق يكمن في الأفعال الخالية

(٩٣) المصدر نفسه، ص ١٣.
(٩٤) المصدر نفسه، ص ٢١.
(٩٥) المصدر نفسه، ص ١٦.

من المنفعة الشخصية لفاعليها، والتي تجلب المنفعة لصالح الناس الذين تستهدفهم والذين يقرّون بأنها نافعة لهم، وبأنها ذات قيمة، وبأنها خيرة. فالجهة التي تؤسس الحكم الأخلاقي هنا ليس هم الفاعلون، أصحاب الفعل وأسياده، بل المفعول فيهم أو المفعول لأجلهم «وبمرور الزمن نسي الناس مصدر مدحهم لتلك الأفعال وأخذوا يحسون بأن الأفعال الغيرية الخالية من الأنانية خيرة، لأنهم تعودوا على مدحها على ذلك النحو كما لو كانت شيئاً خيراً في حد ذاته»(٩٦).

أما الجينيالوجيا الرمادية، التي لا تمنح لنفسها حرية الانسياق وراء تخمينات لا أساس لها، بل تتقيد بمعطيات الوثيقة، وتفترض معرفة واسعة وبحثاً جدياً دقيقاً عن المعطيات والأحداث والوقائع، فلا ترى في هذه النظرية النفعية إلا حطاً من قيمة التقييم الذي كان الإنسان الأعلى فخوراً به بوصفه امتيازاً يميز الإنسان من غيره من الموجودات(٩٧). ذلك أن المصدر الطبيعي لتقييم الأفعال على أنها أخلاقية، وخيرة، هم فاعلو الأفعال أنفسهم. فخيرية الفعل وأخلاقيته لا تصدر ممن تلقى فعل الخير، وتمّ الإحسان إليه (إذ هو في وضع دوني)، بل تصدر من الخيرين أو الأخيار، أي ممن يمتلك قوة فعل ذلك الفعل على اعتبار أنه فعل خير. وهؤلاء هم الأسياد النبلاء الأقوياء ذوو النفوس الشريفة الذين يوجدون في وضع أرقى «ويحسون أنفسهم أخياراً وأفعالهم خيرة طيبة، أي في المرتبة الأولى، في تعارض مع كل ما يوجد في وضع أسفل، مع السافل والمبتذل والدهمائي»(٩٨).

وإن إحساس السادة الذين يوجدون فوق، بالمسافة التي تفصلهم عن الناس الذين يوجدون تحت، هو الذي مكّنهم من إصدار أحكام القيمة، ما يؤدي إلى التمايز والتفاضل والتراتب من دون اهتمام ما بالمنفعة. فهذه العلاقة التفاضلية الناجمة عن إحساس السادة بتفوقهم كنوع أرقى يشغل مقاماً حسناً في المجتمع، على نوع أدنى يشغل مقاماً قبيحاً في المجتمع، هي أصل القيم، وأصل التعارض بين «الخير» و«الشر».

فليست القيم إذاً، قيم الخير والشر، إلا ترجمة لهذه المسافة التفاضلية

---

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٢١.

في الفضاء الاجتماعي، الناجمة عن علاقات القوة بين أعضاء المجتمع، والتي بموجبها يتوزع الناس في الفضاء الاجتماعي إلى نوعين: أقوياء وضعفاء، ومرتبتين: عليا وسفلى. فعن النبيل والوضيع، والحسن والقبيح في علاقات القوة بين أعضاء المجتمع البشري، ترتب في مجال حكم القيمة وجود الخير والشرير.

يفكر نيتشه في أصل القيم الأخلاقية، تفكيراً مكانياً إن صح التعبير، يتمدد بموجبه المعنوي ويتحيز في مسافات فاصلة، وتتموضع بموجبه الذوات المتفاعلة في أوضاع ومراتب عليا ودنيا، متوزعة إلى «فوق» و« تحت»، بحسب مواقعها التفاضلية في شبكة علاقات القوة التي يتكون منها المجتمع. إنه تفكير علائقي، والعلاقة لا معنى لها إلا في إطار مفاهيم الفضاء والمكان والمجال والمسافات والجسد والبلد والعالم والوطن والحدائق، كما رأينا عندما عمد نيتشه إلى الحديث عن اكتشاف «نقد الأخلاق» كفضاء جديد للتفكير. وينسجم تفكير نيتشه على هذا النحو مع التفكير العلمي الفيزيائي الذي أبرز منذ نيوتن الطابع العلائقي لظواهر الطبيعة، ذلك الطابع الذي يتجلى على نحو واضح في مبدأ العطالة «حيث القوة هي الفعل الذي يتم به التأثير في حركة أو سكون الجسم والمحافظة على توازنه ما لم تتدخل قوة أخرى تغير وجهته أو تحد من سرعته أو تخرجه من سكونه»[٩٩].

غير أن هذا الانسجام لا يخفي الاختلاف في ما بين التفكيرين، وهو اختلاف ناجم عما تتميز به علاقات القوة في المجال الفيزيائي من آلية، وما تتميز به في المجال الإنساني والاجتماعي من إرادية. فإذا كان الكون الفيزيائي كون قوة آلية، فإن الكون الاجتماعي والإنساني كون قوة مريدة أو بتعبير نيتشه «إرادة قوة». يقول نيتشه: «هذا المفهوم «الظافر» للقوة الذي بفضله استطاع فيزيائيونا خلق الله والكون، في حاجة إلى تكملة. يجب أن نمنحه إرادة داخلية أسميها «إرادة القوة» أي الرغبة الجامحة في تأكيد القوة»[١٠٠].

ولعل الطبيعة العلائقية لتفكير نيتشه الجينيالوجي، والجينيالوجي لا يمكن أن يكون إلا علائقياً، لها دخل في هذا الافتتان الذي أصابت به فوكو وهو ينتقل من طور الإركيولوجيا ذات الملمح البنيوي الوضعي، إلى طور تعزيزها

(٩٩) العيادي، ميشال فوكو: المعرفة والسلطة، ص ٦٥.

(١٠٠) فريدريك نيتشه، إرادة القوة، نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٦٥.

بالجينيالوجيا التي تنشغل بالمعنى وبالتأويل من خلال انشغالها بالمرئي متمثلاً في تاريخ الجسد كموضوع للسلطة والمعرفة، أي كموضوع للمراقبة والعقاب، وكموضوع للجنس والجنسانية. على أن ما يميز نيتشه عن فوكو في هذا الصدد هو إلحاح نيتشه على الطابع السيكولوجي للذات باعتبارها مصدراً لإرادة القوة، في حين أن فوكو لا يعترف بوجود هذا الطابع ولا يرى في الذات إلا أثراً ناجماً عن دينامية علاقات القوة التي هي علاقات اجتماعية بالضرورة، والتي يتكون من مجموع شبكتها وتفاعلاتها الكون الإنساني والاجتماعي.

ولعل التفكير بواسطة العلاقة، وبالتالي بواسطة الفضاء والمكان، (أي التفكير ـ في حالة نيتشه ـ بالمعنوي والمثالي والفكري بواسطة الملموس والمحسوس والمجسد)، سمة لا تجمع نيتشه بالتفكير العلمي الفيزيائي المعاصر وحده، ولا بفوكو وحده، بل بأهم أساطين التفكير العلمي المعاصر خصوصاً في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية ككلود ليفي ـ شتراوس كما رأينا في مبحث سابق، ومثل بيير بورديو كما سنرى لاحقاً.

وإن كان نيتشه يلح على خلاف غيره أو أكثر من غيره على البعد المعنوي والقيمي والتأويلي لمختلف الظواهر والقضايا التي تواجه الفكر المعاصر إلى حد يسمح لنا بأن نقول مع غيلز دولوز إن مشروع نيتشه كله قائم على أساس «إدخال مفهومي المعنى والقيمة إلى الفلسفة، وإن هذا المشروع النقدي للمعنى وللقيمة يتوخى القيام «بالنقد الحقيقي» الذي عجز كانط عن إنجازه بسبب كونه لم «يعرف أن يطرح مشكلته بتعابير القيم»[(١٠١)].

وكيفما كان الحال، فإن نيتشه ينطلق من أن الذوات المتفوقة القوية التي تقع في المراتب النبيلة الحسنة هي التي تمتلك الحق في إصدار أحكام القيمة، أي في خلق القيم، كما تمتلك الحق في تسميتها. بل إن «حق السادة في منح الأسماء ـ يقول نيتشه ـ يذهب بعيداً إلى حد يسمح لنا بأن لا نرى في أصل اللغة نفسه إلا تعبيراً عن قوة السادة: فهم الذين يقولون «هذا الشيء هو هذا أو ذاك»، وهم الذين عندما يعلمون ويسمون بصوت كل شيء وكل حدث، فإنهم بذلك يمتلكونه[(١٠٢)].

---

(١٠١) جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣)، ص ٥.

(١٠٢) Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, p. 22.

ومن ثم، فإن تسمية الأشياء والأحداث، وتمييزها تمييزاً يمنحها معنى، هو امتلاك واستغلال لها أي سيطرة عليها. فالإدراك (وكل إدراك قوة تمييز وقبض وسيطرة)، والتسمية (وكل تسمية تمييز بصوت وبعلامة)، والمعنى (الناجم عنهما معاً)، ليس ذلك كله في نهاية التحليل إلا تعبيراً عن قوى تستحوذ على الطبيعة وتسيطر عليها وتستعملها. فالقوة والمعنى هنا وجهان لعملية واحدة شبيهة بتلك التي تجمع بين الدال والمدلول.

إننا ـ يقول دولوز عن نيتشه ـ «لن نجد أبداً معنى شيء ما (ظاهرة إنسانية أو بيولوجية، أو حتى فيزيائية) إذا لم نكن نعرف ما هي القوة التي تتملك الشيء أو تستغله أو تستولي عليه أو تعبّر عن نفسها فيه»[١٠٣].

وعليه تكون كل ظاهرة علامة، عرضاً دالاً على معنى يحيل إلى قوة راهنة، هي قوة أولئك الذين يحكمون على أشياء الطبيعة وظواهرها ويقيمونها انطلاقاً من أنماط وجودهم وأساليب عيشهم وحياتهم في مجرى التاريخ.

ينتج من ذلك أمران: **أولهما**، إن للطبيعة (والإنسان والمجتمع) تاريخاً هو بالضبط تاريخ تعاقب القوى التي سيطرت على تلك الطبيعة ومنحتها دلالاتها ومعانيها. **وثانيهما**، إن ما من ظاهرة (طبيعية كانت أو إنسانية أو اجتماعية) إلا ولها معنى يختلف ويتبدل ويتحول ويتغير بتغير وتبدل واختلاف وتعاقب القوى التي سيطرت عليها في سيرورة الزمن والتاريخ.

بيد أن ذلك لا يعني أن هناك اختلافاً جوهرياً بين تلك القوى والظاهرة التي تعاقبت تلك القوى على السيطرة عليها، اختلافاً يعيد إلى الذهن ذلك الاختلاف الذي أقامته الميتافيزيقا منذ أرسطو على الأقل بين الجوهر والظاهر (أو العرض)، أو ذاك الذي أقامه أفلاطون بين عالم الظاهر وعالم المثل والحقائق الثابتة المطلقة، بل يعني أن الظاهرة تجسيد لتلك القوى وظهور لها ووجود لها في المكان والزمان لا مجرد ظاهر لها. هكذا يحطم نيتشه ـ كما لا يخفى ـ التصور الميتافيزيقي التقليدي الثنائي للوجود والمعرفة والقيم، القائل بأولوية العالم الحقيقي، عالم الحقائق (الثابت الدائم) على العالم الزائف، عالم الظواهر (الزائل الصائر)، وبأولوية المعرفة العقلية الحقة (بالحقائق الثابتة المفارقة) على المعرفة الحسية الزائفة (بالظواهرالمحسوسة المتغيرة)،

---

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٧.

وبأولوية القيم العليا المفارقة للواقع العيني الصائر، (فهي بالتالي ذات أصل متعالي)، على القيم السفلى التي تنتمي إلى عالم الواقع العيني، عالم الظواهر المحسوسة المتغيرة والصائرة.

بيد أن نيتشه لا يكتفي بتحطيم هذا التصور الميتافيزيقي الثنائي القائل بوجود عالم آخر هو العالم الحقيقي، بل يتجاوز ذلك إلى تفسير نشأته، وتطوره عبر ست مراحل تمتد من أفلاطون فالمسيحية وكانط فالوضعية، وتنتهي أخيراً في القرن التاسع عشر بإلغائه وإحلال عالم الظواهر محله: فالعالم الحقيقي هو عالم المظاهر (Parere) ولا يوجد عالم آخر غيره، وعالم المظاهر هو عالم الأوامر (Jubere)، عالم تتحدد معالمه، دلالاته، حقائقه، ومعانيه، وتتغير وتتبدل، بعلاقات القوة الكامنة فيه. وبذلك تكون إرادة القوة إرادة حقيقة، وإرادة الحقيقة إرادة قوة.

ولما كان نيتشه يعتقد أن كل ظاهرة ـ من ظواهر العالم ـ قوة، إذ القوة لا تتعلق في نظر نيتشه إلا بقوة مخالفة لها، ولما كانت تلك القوى مختلفة ومتعددة ولا تعيش إلا في صراع مع بعضها البعض، فإن الظاهرة الواحدة تمثل أمام المحلل الجينيالوجي بوصفها مركباً معقداً من معانٍ متعددة مختلفة، تتساكن على نحو سانكروني في الزمن الحاضر، على الرغم من أن كلاً منها يعود بجذوره إلى حقبة من حقب التاريخ سادت فيه هذه القوة بدلاً من تلك. ومن ثم فإن التاريخ، تاريخ كل شيء، ليس في نهاية التحليل إلا تاريخ تعاقب المعاني التي تؤول إلى «تعاقب ظاهرات إخضاع عنيفة إلى هذا الحد أو ذاك، ومستقلة بعضها عن بعض إلى هذا الحد أو ذاك»، تقف وراءها قوى متصارعة تحذوها إرادة عميقة في السيطرة والإخضاع والأمر من جانب، وإرادة في الخضوع والاستسلام وتنفيذ الأمر من جانب آخر. فلا وجود لإرادة تأمر إلا في علاقة بإرادة تطيع، لأنه إذا كانت الإرادة بالتعريف قوة تريد وتنزع وتسعى إلى أن تطاع فإنه لا شيء غير الإرادة يمكن أن تطيع ما تُؤمَر به[١٠٤].

هكذا يكون المجتمع البشري في منظور نيتشه عبارة عن بنية معقدة تتكون من أفراد، كل منهم تحركه إرادة قوة يمارسها على إرادة الآخرين مما يجعل من الفعل الإنساني فعلاً للأمر والطاعة.. فيكون كل فرد في المجتمع

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ١٢.

موجوداً إما ليأمر وإما ليطيع: «فكل شيء يتعلق بشيء آخر، إما ليأمر وإما ليطيع، هاكم ما يضعنا على طريق الأصل: إن الأصل هو الاختلاف في الأصل، والاختلاف في الأصل هو التراتب، أي العلاقة بين قوة مسيطرة وقوة مسيطر عليها، بين إرادة مطاعة وإرادة مطيعة»[(١٠٥)].

هكذا ينفتح تفكير نيتشه على التعدد والاختلاف في المعنى والقوة والإرادة. فلا وجود في الواقع لقوة بالمفرد، فالقوة دوماً تعدد وجمع. ولا وجود لإرادة بالمفرد، إذ الإرادة تعدد وجمع. ولا وجود للمعنى بالمفرد، إذ المعنى تعدد وجمع كذلك.

ذلك أن كل شيء نسبة، مسافة وتراتب، وعلاقة بشيء آخر. ومن ثم فإن «معنى شيء ما هو العلاقة بين هذا الشيء والقوة التي تستولي عليه، وقيمة شيء ما هي تراتب القوى التي تعبّر عن نفسها في الشيء بما هو ظاهرة معقدة». وعلى الجينيالوجيا أن تحلل هذا التدرج الذي يقع وفق هذا المنطق العلائقي النسبي من المعنى إلى القيمة، ومن التأويل إلى التقييم[(١٠٦)]. فمفهوم إرادة القوة هو الأداة التي يعتمدها الجينيالوجي في التفسير والتأويل، وفي التقييم أيضاً، ما دام التفسير والتأويل هو «تحديد القوة التي تعطي معنى للشيء»، وما دام التقييم هو «تحديد القوة التي تعطي الشيء قيمة». فإرادة القوة هي مصدر دلالة المعنى، وقيمة القيمة[(١٠٧)]، بشرط ألا نفهم من إرادة القوة أن الإرادة تريد القوة، أي إنها ترغب في القوة وتسعى إليها كهدف وكغاية، بل أن نفهم منها أنها الإرادة التي تشكّل فيها القوة عنصراً تكوينياً خلاقاً منعماً مانحاً محرراً مبدعاً لقيم ومعايير تقييم جديدة، أي إن «القوة هي ما يريد في الإرادة. . .»[(١٠٨)] وما يوجد دوماً في علاقة إثبات ونفي بقوى أخرى.

ووفق هذا المنطق العلائقي أيضاً يكون كل تأويل للشيء، وكل تقييم أو تقويم له، وزن بتعبير دولوز، أي تقدير لنسبة القوى، لموازين القوى الفاعلة فيه، ما دام لكل شيء معانٍ وتقييمات تتعدد بمقدار تعدد القوى التي تتنازع

---

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ١٣.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ١٣.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

السيطرة عليه والتي تعاقبت على السيطرة عليه. ولما كانت تلك القوى لا تتساوى من حيث قوتها بل تتراتب وتتفاضل، فإن المعاني والتقييمات لا تتساوى هي أيضاً بل يطغى بعضها على البعض الآخر بحيث يكون المعنى «الحقيقي» لهذا الشيء في هذه الحقبة هو المعنى الذي أرادته وفرضته القوة المسيطرة في تلك الحقبة بوصفه المعنى الحقيقي الأول والأصلي والثابت والمطلق والسرمدي الصالح لكل مكان وزمان. ومن ثم، فإنه ما إن تتبدل ـ مع مرور الزمن ـ نسبة القوى بحلول الهرم والشيخوخة والعياء في جسد القوة السائدة وصعود قوة جديدة محلها بوصفها قوة سائدة حتى تسارع هذه الأخيرة إلى فرض المعنى الذي تريده لذلك الشيء بوصفه الجوهر والأصل والحقيقة الخالدة لذلك الشيء، وما عداه زيف وضلال وبطلان. وبذلك تعمل كل قوة سائدة مسيطرة في هذه الحقبة أو تلك على تغليف الشيء الواقع تحت سيطرتها بقناع كثيف من المعنى والتقييمات التي تريد لها أن تكون هي الحقيقة والجوهر والأصل والصدق المطلق. وإن شرط ظهور قوة جديدة قادرة على السيطرة على ذلك الشيء (مهما كان)، وفوزها بتلك السيطرة، يكمن في قدرتها على نزع ذلك القناع الذي غلفت به القوى المسيطرة السابقة على ذلك الشيء، وفرض قناعها الخاص. ومن هنا الصعوبات الجمة التي تصادف تأويل الظواهر والأشياء والمعاني، وتجعل من ذلك التأويل فناً «لاختراق الأقنعة، واكتشاف من يتقنع ولماذا ولأي غاية تجري المحافظة على قناع عبر إعادة صياغته»[١٠٩].

ومن ثم لا يمكن في نظر نيتشه أن يكون لأي ظاهرة أو شيء أو فكرة، معنى واحد ثابت مطلق نستطيع القول عنه باطمئنان وثقة إنه المعنى الأول، وإنه حقيقته العميقة، وهويته الجوهرية، وأصله الذي لا تشوبه أي شائبة.

تتعدد الحقيقة والمعنى في الظاهرة الواحدة، والشيء الواحد، بقدر تعدد القوى (أو الآلهة) التي تسيطر على تلك الظاهرة، وذلك الشيء. وهذا ما عبر عنه نيتشه في **هكذا تكلم زرادشت** تعبيراً شاعرياً استعارياً عندما قال إن الآلهة ماتوا، ماتوا من كثرة الضحك لأنهم سمعوا أحدهم يقول «أنا هو الرب إلهك، لا يكن لك آلهة أخرى أمامي، فكأن هذا الإله قد أخذ بغضبه وغيرته في شيخوخته فذهل هذا الذهول حتى أضحك جميع الآلهة فتمايلوا على

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ١٠.

عروشهم هاتفين: أفليس في هذا النهي اعتراف بأن هناك ألوهية لعدة أرباب، وليس هنالك رب واح؟»[١١٠].

ليست الحقيقة مفارقة إذاً لهذا العالم، العالم الحقيقي عالم الـ (Parere) الذي يقوم في جوهره على أساس الـ (Jubere)، بل إنها تنتمي إليه، بوصفها ضرورة بيولوجية **أولاً**، وبوصفها معرفة ممكنة به **ثانياً**: فلكي يعيش الإنسان كان لا بد له من أن ينتج ويبدع ويخترع، وكان لا بد له من أن يتوافر على وسائل تمكنه من أن يقبض على صيرورة العالم الذي يكتنفه بكل ما فيه من لزوجة وسيلان وتجدد وتناقض مستمر. ولم تكن تلك الوسائل التي اخترعها الإنسان في سبيل كلِ ذلك، إلا مفاهيم العقل ومقولاته. تلك المفاهيم والمقولات التي تُمكِّنُ الإنسان من أن يعين مرتكزاً ثابتاً في دفق الأحداث والوقائع يتحدد في العلاقة به كل حدث وكل واقعة من **جهة**، وتمكنه من أن يجمد ويثبت صيرورة العالم ـ التي تعز في العادة عن الإدراك والفهم ـ بشكل يجعلها قابلة لأن تدرك وتفهم من **جهة ثانية**، وقابلة لأن تستقبِل في فوضاها النظام، وفي صدفتها الضرورة، وفي تغيرها الثبات من **جهة ثالثة**. فليست الحقائق إذاً في نظر نيتشه إلا «أنسنة للظواهر، وتثبيتاً للتغيير، وتنظيماً للفوضى» في عالم كله صيرورة وتناقض وتغير وفوضى، على نحو يمكننا من إشباع رغبتنا في الفهم والسيطرة والاستمرار في الحياة. ومن ثم فإن الحقيقة المستقلة بذاتها، الحقيقة المطلقة الموضوعية التي تطلب لذاتها، لا وجود لها في نظر نيتشه، لأن الأصل في الحقيقة هو إشباع رغبات حيوية إنسانية في السيطرة والإبداع وتنمية الحياة على هذه الأرض. فإرادة الحقيقة ـ مرة أخرى ـ هي الوجه الآخر لإرادة القوة. ولذلك يعتبر نيتشه أن رغبة الإنسان في المعرفة الخالصة ليست رغبة متأصلة في العقل البشري، بل إن العقل البشري نفسه لم يظهر في حياتنا إلا لكونه ضرورياً من أجل خدمة حياتنا، ولم يظهر على هذا النحو دون ذاك إلا لكونه ضرورياً لنا على هذا النحو دون ذاك[١١١].

وعليه فإن مبادئ العقل الصورية ليست مبادئ للوجود، بل إنها فقط مبادئ للفكر اصطنعها الإنسان كيما يتمكن بها من التفكير في الوجود: فلما كان الوجود صائراً، ولما كان الصائر لا يدرك إلا إذا أصبح ثابتاً، فإن مبادىء

---

(١١٠) فريدريك نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت** (بيروت: منشورات المكتب العالمي، [د. ت.])، ج ٣: **الآبقون**، ص ١٩٠.

(١١١) جمال مفرج، **نيتشه، الفيلسوف الثائر** (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠٠٣)، ص ٥٦.

العقل (الهوية ـ عدم التناقض ـ والثالث المرفوع ـ والعلية) هي وسائل العقل في السيطرة على الصيرورة التي تستعصي على الإدراك والفهم بواسطة تثبيتها تثبيتاً يجعلها خاضعة للإدراك والفهم والمعرفة، وذات معنى ودلالة.

هكذا يتعين علينا من منظور جينيالوجيا نيتشه أن نعترف بأن أصل الحقيقة لاحقيقي، وأن أصل العقل لاعقلي، وأن أصل القيم الأخلاقية لاأخلاقي، وأن الكل يمتد بجذوره إلى رغباتنا الحيوية، إلى إرادة القوة، وعلاقات القوة الناجمة عنها والتي يتشكّل من شبكتها نسيج هذه الحياة.

الجنيالوجيا بالمعنى الحديث منهج يتوخى تشخيص الحاضر تشخيصاً لا يتقيد بالمعنى الحرفي للتمثل الذي يصطنعه الحاضر عن ذاته، لا يتقيد به لأنه يعتبره قناعاً، معنى مشوهاً زائفاً يتوارى وراء عتماته وتشوهاته معنى آخر ينتسب إليه أصبح في طي النسيان لأنه يضرب بجذوره في فترة من فترات التاريخ الموغلة في القدم إلى هذا الحد أو ذاك. وما قيل عن المعنى الظاهر الماثل في تمثل الحاضر في علاقته بالمعنى الآخر، يقال أيضاً في حق هذا المعنى الآخر في علاقته بمعنى آخر أقدم منه. وهكذا دواليك. وإن الكشف عن المعنى الآخر، عن المعنى البدئي (لكل معنى حرفي ظاهر حاضر)، وإماطة اللثام عما لحقه من تبدلات وتغيرات عبر الزمن، بواسطة البحث الجينيالوجي، لكفيل بمساعدتنا على تحرير وعينا وإرادتنا من انحرافات الحاضر وتشوهاته وزيفه وعبوديته وضعفه ومسكنته. ففي **جينيالوجيا الأخلاق** اكتشف نيتشه وهو يحلل المفاهيم الأخلاقية السائدة في مجتمعات الحداثة الغربية المعاصرة أن لهذه المفاهيم تاريخاً، وأن هذا التاريخ لاأخلاقي!

والدليل على ذلك هو نتائج الحفر الجينيالوجي الذي قام به نيتشه عن أصل القيم الأخلاقية، وبصفة خاصة قيمتي الخير والشر من جهة، وقيمة الخطأ والشعور بالذنب والخطيئة من جهة أخرى.

يرى نيتشه أن المنهج الحقيقي الذي يجب اتباعه في تفسير نشأة فكرتي الخير والشر هو البحث في المعنى الإيتمولوجي الذي كان لكلمتي «خير» و«شرير» في مختلف لغات العالم. ولما كان نيتشه عالماً فيلولوجياً فقد بحث عن هذا المعنى في عدد من اللغات فوجد أن الكلمتين «تحيلان فيها جميعاً إلى التحول نفسه الذي أصاب المفاهيم والتصورات وأن «الممتاز» و«النبيل» بمعنى المرتبة الاجتماعية يشكلان في كل تلك اللغات المفهوم الأساسي الذي يولد منه

ويتطور بالضرورة أفكار «الخير أو الجيد» بمعنى «النفس الممتازة»، و«النبيل» بمعنى «النفس السامية» أو «النفس المحظوظة». كما يدل لفظ الخير والطيب على إحساس النبلاء بتفوقهم وانتمائهم إلى المقام الأسمى في التراتبية الاجتماعية، فسموا أنفسهم على أساس معيار القوة والمكانة الاجتماعية السامية بـ «الأسياد» و«الأقوياء»، و«الرواد»، و«القادة، «وسموا أنفسهم على أساس معيار علامات القوة البادية في ممتلكاتهم المادية بـ «الأغنياء» و«المالكين».

وهذا هو المعنى الذي يدل عليه لفظ «آريا» في اللغات الإيرانية والسلافية. وسموا أنفسهم في اللغة اليونانية بالناس الصادقين والحقيقيين في مقابل العامة الذين يحتلون المراتب السفلى في النفوذ والسلطة والثروة داخل المجتمع، والذين سموا بالكذابين والمزيفين.

وإذا كان لفظ (Malus) في اللاتينية يدل على الإنسان العامي، واصفاً إياه بسواد البشرة وبسواد الشعر، ذلك السواد الذي يميز الجنس الماقبل آري المستعبد، في مقابل الإنسان الأرستقراطي ذي اللون الأشقر بشرة وشعراً وهو اللون الذي يميز الجنس الآري الفاتح والسيد والمنتصر... فإن لفظ (Bonus) يدل في اللاتينية على الإنسان المحارب، الفتان، المبارز. وتدل كلمة (Gut) الألمانية (التي ترادف كلمة (Bon) الفرنسية) على «الإلهي» بحيث يكون الإنسان «الخير» أو «الطيب» إنساناً ينتمي إلى «عرق إلهي»[(١١٢)].

وقد وقع هذا التطور في معنى هذه الكلمات (منتقلاً بها من معناها الأصلي الذي يدل على مراتب اجتماعية جيدة سامية ونبيلة، إلى معنى قيمي أخلاقي اكتسبته في وقت لاحق)، بموازاة تطور آخر انتهى إلى تحويل أفكار«العامي» و«الدهمائي» و«المنحط»، إلى فكرة «القبيح والسيء». ويعد اللفظ الألماني (Schlecht) نفسه (بمعنى سيئ) أبرز مثال على هذا التحول. فهو مجانس للفظ (Schlicht) (بمعنى بسيط) الذي يعني في الأصل... الإنسان البسيط.. الإنسان العامي في مقابل الإنسان الممتاز»[(١١٣)].

ها هنا وهناك، يتحول المفهوم السياسي الدال على الوضع الاجتماعي والسياسي للإنسان، رقياً وانحطاطاً، قوة وضعفاً، إلى مفهوم أخلاقي دالٍ على وضع الإنسان الروحي، خيراً وشراً، فضيلة ورذيلة. وقد وجد نيتشه من خلال

(١١٢) Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, p. 27.

(١١٣) المصدر نفسه، ص ٢٤.

حفرياته الجينيالوجية في معاني هذا اللفظ، أنه لم يكتسب المعنى الذي يتداول به في العصر الحاضر، إلا في عهد متأخر يرجع إلى حرب الثلاثين بعد أن عرف انزياحاً في معناه. ويعتبر نيتشه هذا الاكتشاف اكتشافاً أساسياً حققته جينيالوجيا الأخلاق. وإذا كان هذا الاكتشاف قد تأخر ظهوره، فمرد ذلك يعود في نظر نيتشه إلى سيطرة الأباطيل الديمقراطية والنزعة الشعبوية على روح الأزمنة الحديثة والمعاصرة، سيطرة يصبح معها هذا الاكتشاف مستحيلاً كلما طرحت على بساط البحث مسألة الأصول والنشأة(١١٤).

ينتهي إذن هذا التحليل ـ لشجرة النسب التي تنتمي إليها كلمات «طيب» و«سيئ» و«خير» و«شرير» ـ بنيتشه إلى توزيع أفراد المجتمع البشري إلى طائفتين، بل إلى جنسين وعرقين، على أساس الحجم الذي يمتلكونه من إرادة القوة، البادي في مقدار ما يحوزونه من سلطة ونفوذ، وما يمتلكونه من ثروات مادية. وإن توزيع الناس على هذا الأساس الاجتماعي والسياسي، الذي تحدده إرادة القوة، سرعان ما يجد ترجمته لدى نيتشه في توزيع آخر، توزيع روحي رمزي معنوي وأخلاقي بموجبه تتحول طائفة الممتازين الأسياد اجتماعياً إلى طائفة الخيرين الفضلاء أخلاقياً، وتتحول طائفة العبيد والضعفاء والعامة اجتماعياً إلى طائفة الأشرار والأراذل أخلاقياً. فالقيمة التفاضلية اجتماعياً وسياسياً (التي تحددها في الأصل علاقات القوة في ما بين الناس) هي التي تحولت خلال السيرورة التاريخية إلى قيمة تفاضلية معنوية تميزهم روحياً وأخلاقياً إلى طائفة الأخيار، وطائفة الأشرار. . . بل إلى طائفة الأطهار المقدسين وطائفة الملوثين المدنسين. ويكشف البحث الجينيالوجي عن أن الدلالة الأخلاقية والرمزية لكلمتي (Pur) و(Impur) لم تظهر في تاريخ المجتمعات البشرية إلا في وقت متأخر، لأن الكلمتين كانتا تعنيان في الأصل معنى مادياً ملموساً بعيداً عما هو رمزي وأخلاقي. «فلم يكن الإنسان «الطاهر» في الأصل إلا ذلك الذي يغتسل، ويحرم على نفسه تناول مواد تسبب أمراض الجلد، ولا يخالط النساء الفاسدات المنتميات إلى الدهماء، ويفزعه الدم، لا أقل ولا أكثر»(١١٥).

إذاً لم تكن هذه الكلمة تدل في أصلها الموغل في القدم إلا على أسلوب

---

(١١٤) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(١١٥) المصدر نفسه، ص ٢٨.

حياة مميز هو أسلوب الطبقة الأرستقراطية التي يميز فيها نيتشه بين أرستقراطية كهنوتية وأرستقراطية حربية، أي أرستقراطية تصلي وأخرى تحارب: بيد أن الأرستقراطية الكهنوتية سرعان ما قادها أسلوبها في الحياة إلى الانتقال بـ «الطاهر» من دلالته الدنيوية الحسية المادية التي أشرنا إليها سابقاً، إلى الدلالة الرمزية الدينية الأخلاقية التي لا زالت لصيقة به إلى اليوم: فالطاهر هو من سلك طريق الزهد والتقشف في الحياة بالصوم، والامتناع عن أكل اللحم، وتحريم الحياة الجنسية، والهجرة إلى الفيافي والقفار قصد الخلوة، والنزوع إلى التأمل الميتافيزيقي المجرد واحتقار الملموس والمحسوس، ومحاربة روح المغامرة والتنافس، والميل إلى الفرح والزهو والرقص والصيد والاعتناء بصحة الجسم وقوته وجماله. غير أن هذه الطريقة في العيش والحياة، لم تكن في واقع الأمر إلا طرقاً علاجية لما كانت تعانيه طبقة الرهبان والكهنوتيين عموماً من أمراض ناجمة عن عاداتها المعادية للفعل، المفضية إلى الخمول، أمراض الجهاز الهضمي والسمنة والجبن وضعف الإرادة... إلخ. وهذا يعني أن الطريقة العلاجية (الناجمة عن العجز والضعف والمرض) التي ابتكرها الرهبان سرعان ما أصبحت على أيديهم تقويمات أخلاقية على أساسها يتم التمييز بين الفضلاء الأخيار الطاهرين، والأرذال الأشرار المدنسين. ولا زالت البشرية تعاني إلى اليوم جراء سذاجة العلاجات الطبية التي ابتدعها الرهبان والتي استضمرتها تلك البشرية ـ بواسطة التربية والتعليم جيلاً بعد جيل ـ بعد أن تحولت إلى تقويمات للقيم الأخلاقية ذاتها[١١٦].

ولما كانت «التقويمات» الأخلاقية، كيفما كانت، تعبيراً عن الرغبات والغرائز وإرادة القوة، وتعبيراً عن الجسد من حيث الصحة والحيوية والقوة من جهة والمرض والعياء والضعف من جهة أخرى، ولما كانت الأرستقراطية الكهنوتية في صراعها ضد الأرستقراطية الحربية لم تقو على إشباع رغباتها في السيطرة بسبب ضعف إرادتها وجبنها وإيثارها السلامة على المغامرة، وعيش الخرفان في أسفل الأرض على عيش النسور في الأعالي، فإنها اضطرت إلى كبت قوة رغباتها وغرائزها التي لم تقو على إشباعها في العالم الخارجي وتحويلها إلى الداخل. وكلما امتلأ هذا الداخل بالرغبات التي لم تقو على الارتواء في الخارج، كلما نما وامتد واتسع وتعمّق بعدما كان في «الأصل

(١١٦) المصدر نفسه، ص ٢٩.

رقيقاً محشوراً بين الجلد واللحم». وليست النفس، أو الروح، أو الوعي، أو الضمير، إلا هذه المساحة العميقة التي حفرتها قوة الرغبات المقموعة داخل الجسد. هذه الرغبات التي تتحول في الأعماق إلى حقد دفين ماكر يشوه كل الأشياء التي تعترض سبيله، يشوهها بتحقيرها والحط من قيمتها. فهو حقد يحذوه عطش الانتقام من السادة الأقوياء الذين يثيرون الخوف في الضعفاء بسبب تفوقهم الساحق عليهم في علاقات القوة. ومن ثم كان حقداً خلّاقاً مولداً لتقويم أخلاقي يقوض تقويم الأقوياء، ويسعى إلى قلبه رأساً على عقب، على نحو أصبحت معه كل الخصال التي جعلت الأقوياء سادة في المجتمع مرهوبي الجانب، شراً ودنساً وتلوثاً، وبهذا الانقلاب الذي قامت به طائفة الضعفاء والرهبان، طائفة العبيد والعوام، التي تمثل الأغلبية، على تقويم طائفة السادة الأقوياء المحاربين التي تمثل الأقلية والنخبة، حدثت قطيعة كبرى في التاريخ البشري، قطيعة فصلت الإنسان عن أصله الحيواني الموغل في الماضي، وكبّلت «الوحش» الضاري فيه بإبداع «الأخلاق»، أخلاق الضعة والشفقة والمسكنة والعياء، أخلاق العبيد. وبذلك ـ يقول نيتشه ـ أصبح «الإنسان حيواناً مثيراً للفضول» حيواناً متميزاً ذا نفس تتسم بالعمق والميل إلى الشر. ويعتبر نيتشه أن هاتين السمتين تشكّلان معاً أساس التميز الذي اكتسبه الإنسان على غيره من الحيوانات(١١٧)!

هكذا يخلص نيتشه إلى أن أحكام القيمة التي ابتدعها الضعفاء الرهبان ليست في نهاية التحليل إلا تعبيراً عن نمط وجودهم المتميز بالكسل والخمول والجبن والعجز وضعف الإرادة. وإن عجز الرهبان ـ بالمقارنة مع قوة المحاربين المتعطشين إلى السيادة والسيطرة وحب الحياة الذين يثرون هذه الحياة بما ينعمونه عليها من أفعال لا يحركها الخوف والشفقة ولا تعبأ بالخير والشر ما دامت هي واهبة المعنى والقيمة ـ هو ما ولّد لديهم ذلك الحقد المتوحش والماكر والذكي الذي جعلهم «أكبر الحاقدين» وأذكاهم في تاريخ البشرية. هذا التاريخ الذي سيصبح خالياً من المعنى «إذا جردناه من الروح الذي حركه بها الضعفاء»(١١٨).

وإذا كان الانقلاب الذي قام به الضعفاء قد تم عندما سموا (بحقدهم

(١١٧) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(١١٨) المصدر نفسه، ص ٣١.

وتفوقهم العددي) شراً كل مظاهر تفوق الأقوياء عليهم، مظاهر السمو والنبل والإبداع والانعام والقوة، وأسموه خيراً كل مظاهر ضعفهم ومسكنتهم وخمولهم وضعتهم وجبنهم، فإن لهذا الانقلاب تاريخاً معلوماً عند نيتشه، يرجع به إلى آلاف السنين ويحدد القائمين به ـ بالنيابة عن ضعفاء الأرض جميعاً ـ في شعب كهنوتي معلوم هو شعب بني إسرائيل.

إذاً ليس تاريخ الأخلاق إلا تاريخ الصراع بين أخلاق السادة (أخلاق الجيد والردى) وأخلاق العبيد (أخلاق الخير والشر). وإذا كان هذا الصراع سجالاً بين الطرفين، لا يخلو منه مكان في الكون البشري، فإن الغلبة فيه (إلى غاية القرن التاسع عشر) كانت في نهاية التحليل لأخلاق العبيد (متمثلة في الدين المبشر بعالم آخر، و(في الدين المسيحي بصفة خاصة) وفي الميتافيزيقا القائلة بعالم للحقيقة خارج العالم المحسوس على الطريقة الأفلاطونية، وفي المذاهب السياسية الشعبوية كالاشتراكية والديمقراطية الليبيرالية والقومية وما شاكلها).

ويذهب نيتشه إلى أن «رمز هذا الصراع، الذي كتب بحروف ظلت مقروءة على مر تاريخ البشرية، هو روما ضد يهوذا، ويهوذا ضد روما. وإلى حد اليوم، لم يظهر أي حدث أكثر عظمة من هذا الصراع، ومن هذا الاستفهام، وهذا التناقض المستعصي على كل توفيق وحل». ذلك أن الرومان كانوا لا يرون في اليهودي إلا الآخر المقابل لهم تقابلاً تاماً، إنه الكائن المضاد لما هو طبيعي، إنه الشيطان الممتلئ حقداً على الإنسانية كلها ما دام مصير الإنسانية ومستقبلها متوقفان في نظر الرومان على انتصار القيم الأرستقراطية الرومانية وسيادتها على كل ما يغايرها من قيم[١١٩]. وفي المقابل، كان اليهودي يحقد على الروماني حقداً مسموماً لم تنجح أخلاق المحبة المسيحية المزعومة في طمس معالمها.

وإذا كان نيتشه يرى أن اليهود شعب حقد وضغينة بامتياز، «وهب عبقرية لا تظاهى في مجال «الأخلاق الشعبية»[١٢٠]، فإنه لا يصدر في هذا الحكم من موقف عنصري معادٍ للسامية، بدليل أنه يرى أن لليهود في ذلك أشباهاً ونظراء نعثر على أمثلة لهم في الشعبين الألماني والصيني، (من دون أن يمس ذلك الشبه

(١١٩) المصدر نفسه، ص ٥٣.

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ٥٤.

تفوق الشعب اليهودي على ما سواه في هذا المجال). وإذا كانت روما قد انهزمت أمام يهوذا، بدليل أن الناس أصبحوا ينحنون في روما ذاتها (بل وفي أي مكان أصبح فيه الإنسان طيعاً وضيعاً) أمام ثلاثة يهود ويهودية: المسيح، والصياد بيير، والحياك بول، ومريم)، فإن التقويمات الأرستقراطية لكل شيء، وأخلاق السادة الناجمة عنها ـ يقول نيتشه ـ قد ظهرت من جديد في عصر النهضة، وكأنها صحت من سبات عميق. وبظهورها ظهرت روما القديمة، منتفضة على روما اليهودية ـ المسيحية التي هي الكنيسة. بيد أن يهوذا سرعان ما انتصرت من جديد بفضل الإصلاح الديني الذي لم يكن إلا تعبيراً عن حركة حاقدة شعبوية دهمائية قادها الألمان والإنكليز، وانتهت بتنصيب الكنيسة (وأخلاق العبيد) من جديد في مقام السيطرة والسيادة. وإذا كانت روما، أي الأخلاق والتقويمات الكلاسيكية الأرستقراطية، قد ظهرت من جديد لدى نبلاء عصر الأنوار في فرنسا، فإن نجمها سرعان ما أفل عندما انتصرت يهوذا على يد الثورة الفرنسية التي أطاحت «بآخر نبالة سياسية في أوروبا، هي نبالة فرنسا القرنين السابع والثامن عشر»[١٢١]. فليست الثورة الفرنسية في نظر نيتشه إلا حركة يقودها حقد الدهماء والغرائز الشعبية الوضيعة المنحطة التي سرعان ما وضع لها حداً وإن لمدة وجيزة ذلك الشخص الذي «تجسد فيه المثال القديم بلحمه وعظمه أمام أنظار ووعي الإنسانية». ولم يكن ذلك الشخص إلا نابليون بونابرت الذي اعتبره نيتشه تركيباً للإنساني وللاإنساني، وسهماً يشير إلى الطريق الأخرى، طريق عزة الإنسان ومجده ورفعته، أي طريق امتياز الأقلية المخالف تماماً لطريق امتياز الأغلبية التي تحذوها إرادة الضعة والانحطاط وإذلال الإنسان وأفوله.

وإذا كان طريق امتياز الأقلية، امتياز النخبة، قد تعرضت طويلاً للطمس والتضبيب والإخفاء بواسطة إرادة الأغلبية الحاقدة من الدهماء والضعفاء، فإن نيتشه لا يخفي رغبته العارمة في أن يهبّ معاصروه ثائرين على أغلال الضعفاء التي أحطت من قدر البشرية طيلة آلاف السنين، وأن ينتصروا مثلما فعل هو «لأخلاق الجيد والردي»، أخلاق السادة، أخلاق مافوق الخير والشر، على أخلاق الضغينة والحقد والمواربة والنفاق والمكر، أخلاق العبيد[١٢٢].

لقد انتصر نيتشه لأخلاق السادة، أخلاق روما التي ورثت كل ما في

(١٢١) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ٥٦.

حضارة الإغريق من عناصر القوة، واختار طريق امتياز النخبة، عندما نشر كتاب **ما فوق الخير والشر**. وبذلك تتحول الكتابة إلى تعبير عن إرادة في تشخيص علامات انحطاط الحاضر، ودعوة كل الإرادات الحسنة إلى تقويض أركان ذلك الانحطاط الذي طال واستطال. وفي سبيل ذلك تشكّل الكتابة الجينيالوجية، ونتائج الحفر الجينيالوجي، تنويراً للبشرية كيما تخرج من «ما قبل تاريخها»، لكي تصنع لها أخيراً تاريخاً يليق بها، تاريخاً لسيادة الإنسان المتفوق وسطوع نجمه في سماء الكون (لا تاريخ ضعته وعبوديته وانحطاطه وأفول نجمه).

وبذلك يرتقي نيتشه بتفكيره الجينيالوجي النقدي في القيم وقيمة القيم، إلى صفوف النظريات الحداثية الكبرى المبشرة بمستقبل باهر تنهي به البشرية تاريخها الصراعي الطويل، نظريات القرن التاسع عشر: وضعية سان سيمون وكانط (سيادة المهندس وراهب الإنسانية)، ومثالية هيغل (سيادة الروح المطلقة متجسدة في الفيلسوف والملك الجرماني)، وماركسية ماركس وإنغلز (سيادة الطبقة العاملة التي تنفي نفسها كطبقة محررة البشرية من الاستغلال والاضطهاد نفياً يجعل البشرية سيدة على ذاتها وعلى الطبيعة).

وإذا كان التاريخ الجينيالوجي للأخلاق قد أماط القناع عن أن تاريخ قيمتي الخير والشر تاريخ لاأخلاقي يحيلنا في نهاية التحليل على الوجود البشري نفسه من حيث هو وجود غريزي صراعي تحيك نسيجه باستمرار علاقات القوة، علاقات الأمر والطاعة، ما دمنا نعثر وراء كل أنواع التقويمات الأخلاقية على قوة الغرائز المتعطشة إلى الإخضاع والسيطرة، فإن نيتشه يكشف بواسطة هذا المنهج الجينيالوجي نفسه ـ من خلال تفكيك دقيق للخطاب الأخلاقي ـ على أن القاعدة التي يسري مفعولها على قيمتي الخير والشر، يسري مفعولها أيضاً على بقية المفاهيم الأخلاقية التي تكون معه شجرة نسب واحدة، كمفهوم الخطأ وما يرتبط به من إحساس بالذنب وعذاب للضمير. وهذه القاعدة هي أن القيم الأخلاقية ذات أصل لاأخلاقي أو ما قبل أخلاقي.

ذلك أنه إذا كان الخطأ في الثقافة المعاصرة ذا صلة بوعي الفاعل بأنه جانب الخير والصواب وارتكب الشر على الرغم من معرفته بالخير، ما يفضي به إلى الشعور بالذنب وتأنيب الضمير، وهو ما يوحي لأول وهلة بكون الخطأ مفهوماً أخلاقياً بامتياز، فإننا ما إن ننظر بعين جينيالوجية إلى الخطأ في علاقته ببقية المفاهيم المرتبطة به، تلك المفاهيم التي يكون معها عائلة أخلاقية

واحدة، حتى نكتشف أن هذا المفهوم الذي يبدو لنا الآن أخلاقياً، دالاً على الشيء الأخلاقي، لم يكن كذلك في الماضي البعيد. فقد كان مفهوماً دالاً على فعل ما قبل أخلاقي، ويمتح دلالته من كون مغاير للكون الأخلاقي. والدليل على ذلك موجود في طبقات المعنى المترسبة في كلمات اللغة وألفاظها وأسمائها، فما من إسم إلا ويتضمن آثار أصول اجتماعية أو جهوية أو مهنية، وما من مفهوم من مفاهيم العقل إلا ويترك في اللغة آثاراً تدل عليه. وكأن اللغة ذاكرة تختزن الماضي اختزاناً يجعله حاضراً وراء طبقات النسيان. وفي هذا الماضي الحاضر الماثل في الكلمات والأسماء يتعين على تلك **العين الثانية، عين الجينيالوجي**، أن تزيح الحجب والأقنعة عن أصول الأشياء والظواهر، ومصادر المعاني والدلالات والحقائق.

وفي سبيل ذلك، حلل نيتشه مفهوم (Schuld) التي تفيد في الألمانية ما تفيده كلمة «خطأ» في العربية وكلمة (Faute) في الفرنسية، و(Fault) في الإنكليزية، فوجد أنه مشتق من مفهوم اقتصادي بعيد كل البعد عن المجال التداولي الأخلاقي، وهذا المفهوم هو (Schulden)، أي «الدين أو السلف (Dette)، الذي يحيلنا إلى حقل دلالي اقتصادي تعاقدي وقانوني. فالأصل هو الوجود الواقعي لبني البشر، وجودهم الاجتماعي. والوجود الاجتماعي وجود تبادلي بامتياز، قائم على الأخذ والعطاء، على الأخذ والرد، على المديونية المتبادلة بحيث يكون المجتمع مكوناً في كل لحظة من دائنين ومدينين.

بيد أن هذا التبادل الذي من دونه لا تقوم للاجتماع البشري أي قائمة، قائم بدوره على أننا عندما نأخذ، فإننا نعد بوجوب الرد وإلزاميته، بصورة يكون فيها قولنا «أريد» و«أرغب» مشروطاً بـ «سأفعل»، سأرد ما استلفته واقترضته وجوباً. ومن دون القدرة على أن نعد، وأن نلتزم بتنفيذ وعدنا ولو كلفنا ذلك حياتنا الشخصية، يستحيل تصور تميز الكون الإنساني بوصفه كوناً اجتماعياً تبادلياً عن الكون الطبيعي الوحشي.

ومن الطبيعي أن نتساءل عن الكيفية التي انبثق بها في مملكة الطبيعة، من بين كافة الحيوانات، هذا الحيوان القادر على أن يعد، هذا الإنسان الواعد القادر على أن يلتزم بوعده مهما كانت الظروف والأحوال.

يرى نيتشه أن تربية الإنسان ـ بوصفه حيواناً يتميز بالقدرة على الوعد، وعلى الالتزام بوعده ـ عملية تاريخية معقدة اعترضتها صعوبات، أبرزها قوة

النسيان المتأصلة في الوجود الإنساني. بيد أن هذا النسيان المتأصل في طبيعة الإنسان ليس قوة سلبية، بل إنه على العكس من ذلك قوة إيجابية مؤثرة بانية بفضله لا تصير كل تجاربنا، وكل ما نعيشه ونبتلعه، أكثر وعياً ونحن نهضمه (وهو ما يمكن تسميته تمثلاً نفسياً)، من العملية المتنوعة للتغذية الجسمية التي هي تمثل بواسطة الجسد»[١٢٣]. فبالنسيان يتمثل الإتسان تجاربه تمثلاً سيكولوجياً شبيهاً بالتمثل الجسدي الذي يرافق التغذية، وينظف مساحة الوعي كيما يجد الجديد مكاناً فيها، وكي تتمكن الوظائف الأكثر نبلاً في الجسد من تبوؤ مكان القيادة والتبصر والتنبؤ والتوقع. وبذلك يكون النسيان حارساً للنظام النفسي، وضامناً لطمأنينته وسعادته، وضامناً للأمل وللحاضر. ومن دون النسيان لا يستطيع الإنسان أن ينهي أي شيء، ولا أن يقبل على الجديد.

بيد أن النسيان لدى الإنسان سرعان ما اكتسب قدرة على توقيفه في ظروف محددة، كالظروف التي يتعين عليه فيها أن يعد. وهذه القوة التي تمكن النسيان من أن يتوقف كيما يفسح المجال للإنسان ليعد، هي الذاكرة. ومن ثم يتحدث نيتشه عن ذاكرة الإرادة، تلك الذاكرة التي تمكن الإنسان من أن ينتقل من «أرغب» إلى «سأفعل»، إلى إنجاز الفعل، انتقالاً مشروطاً بتعلم تصور المستقبل كما لو كان حاضراً، وفصل الصدفة عن الضرورة، وتمييز العلة عن المعلول، واختيار الوسائل الملائمة لبلوغ الأهداف والمقاصد. وفي هذه الصيرورة التي تؤدي فيها الذاكرة دوراً أساسياً، أصبح الإنسان خاضعاً للضرورة والقاعدة، وقابلاً لأن يكون موضوع توقع وتنبؤ وحساب.

أصبح كل إنسان في ذلك متساوياً مع كل إنسان آخر. ولم يحدث هذا التحول الذي انتهى بتقعيد الإنسان وجعله قابلاً لأن يكون موضوع توقع وتنبؤ بفضل الذاكرة وحدها، بل حدث أيضاً بفضل ما يسميه نيتشه بـ «أخلاقية العادات» وبقهر قوة الحياة الجمعية خلال سيرورة تاريخية طويلة ومعقدة. وإذا ما نظرنا إلى هذه السيرورة من نهايتها، فسنجد أنفسنا أمام هذا الإنسان الذي أصبح سيد مصيره، مستقلاً بذاته، واعياً بحريته وسيادته وعياً ينتشر في أعصابه إلى درجة أصبح معها جسداً. وبذلك أصبح الإنسان قادراً على أن يعد الناس الأحرار الأقوياء مثله، القادرين على أن يعدوا، وعلى أن يرفس برجليه الضعفاء العبيد الذين إذا وعدوا كذبوا، بل إن معرفته بمسؤوليته وباستقلاله

---

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ٥٩.

وحريته وبقدرته على التحكم في ذاته وعلى أن يقول نعم لذاته، سرعان ما أصبحت غريزة سائدة مهيمنة عليه، هي ما يعرف بالضمير.

وهذا يعني أن تشكّل الضمير لدى الإنسان لم يظهر إلا خلال مرحلة تحول عسيرة طويلة، إنه ثمرة متأخرة في الزمان لسيرورة تطور موغلة في القدم، خلالها تم «حفر شيء ما بالحديد الملتهب في الذاكرة: ووحده ذاك الذي لم يكف عن الإيلام احتفظت به الذاكرة. إنه قانون أساسي للسيكولوجيا الأكثر قدماً على هذه الأرض، والأكثر عناداً وبقاء للأسف»[١٢٤]. بل يمكن القول ـ بحسب نيتشه ـ إن كل ما هو خطير جليل سري في حياة الناس والأمم إلا ويوجد فيه قدر من الرعب المرافق للوعد والقسم. . . وعندما نقف «مهمومين» أمام مشكلة من مشاكل الحياة، فإن ماضي البشرية كله يتحرك في أعماقنا من دون أن نشعر به، بكل ما فيه من قسوة وعنف.

وهذا يعني أن تربية الإنسان الواعد، الملتزم بالبر بوعده، المسؤول عما وعد به في خضم المبادلات التي تنتظم الحياة الاجتماعية لبني البشر، تتطلب توقيف النسيان وصنع الذاكرة.

بيد أن صنع الذاكرة لم يكن ممكناً من دون تعرض الإنسان للعذاب والألم والاستشهاد والتضحية، (كالتضحية بالمولود الأول في بعض الجماعات الأولى مثلاً)، ومن دون تشوهات وإعاقات (كالإخصاء). وإن كل طقوس التضحية والقربان والزهد التي تتميز بها مختلف الديانات، ليست ـ في نظر نيتشه ـ إلا نتاجاً للغريزة التي «عثرت في الألم على المقوي الأكثر قوة للذاكرة»[١٢٥].

أما عندما تضعف الذاكرة في شعب من الشعوب، فإن عاداته وقوانينه الجزائية، تصبح قاسية رهيبة مرعبة، يستخدمها لكي يسترجع إلى ذاكرة أفراده الضعفاء، (عبيد العواطف الجياشة)، بعض القواعد التي تتطلبها الحياة الاجتماعية.

وإذا كان الشعب الألماني قد أنجب خلال مساره الطويل «شعباً من المفكرين»[١٢٦]، فإن ذلك تطلب منه مجهوداً مضنياً في تدعيم ذاكرته وتقويتها بمختلف أنواع العذاب والعقاب الذي لا زالت قساوة القوانين الجنائية الألمانية

---

(١٢٤) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(١٢٥) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ٦٥.

القديمة شاهدة عليها. يقول نيتشه: «لقد كوّن الألمان لأنفسهم ذاكرة، معتمدين على أكثر الوسائل إثارة للرعب، وقدرة على التحكم في غرائزهم الدهمائية، وبطشهم: فلنتذكر العقوبات الألمانية القديمة كالرجم بالحجارة مثلاً (وكإسقاط رحى الحجر على رأس المذنب حسبما أوردته الحكايات القديمة)، والعجلة (التي تعتبر الاختراع الأكثر أصالة للعبقرية الألمانية في مجال العقاب)، والتعذيب بالشنق على رؤوس الأعواد، وتمزيق أعضاء الجسم، والدوس بحوافر الأفراس، وتقلية المجرم في الزيت أو الخمر (خلال القرن الرابع عشر بل والقرن الخامس عشر أيضاً)، والتذبيح، ونزع جلد الصدر، أو غمس المذنب في العسل وتركه عرضة للسع الذباب تحت حرارة الشمس الملتهبة»[١٢٧]. وبهذه العقوبات التي كانت تمارس في احتفالات جماهيرية، كانت المجتمعات (بما فيها المجتمع الألماني) تحافظ في الذاكرة على مجموعة الوعود المتعلقة ببعض ما لا يجوز الرغبة في انتهاكه صوناً للحياة المشتركة في الجماعة. وبفضل هذه الذاكرة التي لا يمكن من دونها للإنسان أن يعد ولا أن يبر بوعده، أصبح ممكناً للإنسان أيضاً أن يؤوب إلى «عقله» ورشده.

وهذا يعني أن الإنسان كان مضطراً ـ كيما يكتسب كل الأشياء الطيبة التي تميزه من غيره من الحيوانات: كالعقل والتفكير والتحكم في الذات والجدية ـ إلى أن يدفع خلال مجرى التاريخ ثمناً باهضاً يقدر بأنهار الدم وأهرامات الأشلاء والجثث وشتى أنواع العذابات والعقوبات. فها هنا، وها هنا فقط، يجد العقل والتفكير والتحكم في الذات والعواطف أصله ومصدره!

وإذا كانت الذاكرة والنسيان والعقل هي الشروط الأساسية التي كان لا بد من وجودها لإمكان وجود الإنسان الواعد القادر على الإيفاء بالوعد الذي التزم به (أي الوعد برد الدين الذي أخذه من غيره)، وإذا كان نشوؤها قد ارتبط منذ فجر التاريخ في كل المجتمعات البشرية بكل ضروب الآلام والعذاب والعقوبات، فإن كل ضعف في الذاكرة، وكل تحلل من قيود العقل، مؤديان إلى نسيان واجب رد الدين لصاحبه، سيفضي من جهة إلى الإضرار بالدائن، ومن جهة أخرى إلى معاقبة المدين تعويضاً للضرر الناجم عن عدم وفائه بالعقد الذي عقده مع الدائن، ذلك العقد الذي أشهد به المدين على إرادته في التذكر، تذكر الدين، وتذكر أجل إرجاعه إلى صاحبه.

---

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ٦٥.

ومثلما كان الخطأ في الأصل ديناً وسلفاً وقع الوعد برده والإيفاء بمستلزماته بمقتضى عقد بين الدائن والمدين، فإن العقاب كان في الأصل تعويضاً عن الضرر الذي لحق بالدائن من جراء عدم وفاء المدين بعقد الدين الملزم له برده وفق حيثيات محددة. ذلك أن العقاب كقصاص نشأ ـ في الأصل بحسب نيتشه ـ خارج فرضية حرية الإرادة أو عدم حريتها، خارج ما إذا تم عدم الوفاء بعقد الدين من قبل المدين «عن عمد وسبق إصرار» أو «من دون عمد وقصد»، وخارج الفكرة الشائعة في عصرنا الراهن، القائلة إن المجرم يستحق العقاب لأنه كان في استطاعته أن يسلك على نحو مغاير. فهذه الفرضية التي تؤسس الشعور بالعدل في حضارتنا الراهنة، تفترض بدورها أن يكون هذا الحيوان المسمى إنساناً قد بلغ (منذ القدم) درجة عالية من الأنسنة، وهو ما لم يكن قد تحقق له في ذلك التاريخ(١٢٨).

إذن يجب البحث عن أصل العقاب والقصاص في الفكرة القائلة إن كل ضرر يرتكبه فاعل إلا ويعادله تعويض ما، بما فيه التعويض بإلحاق الألم بمرتكب الضرر(١٢٩).

ويرى نيتشه أن فكرة مكافأة الضرر بالألم تستمد صلاحيتها من «العلاقة التعاقدية بين الدائن والمدين، تلك العلاقة القديمة قدم وجود «الأشخاص القانونيين» التي تعود بنا بدورها إلى الأشكال الأساسية للشراء والبيع والتبادل والتداول. وحيثما تم إصدار وعد، تعين بالضبط فيه تكوين ذاكرة للشخص الذي وعد، وأصبح من الجائز أن نفكر في أن منجماً للقسوة والضراوة يتعين علينا اكتشافه هناك. ذلك أن المدين ـ في سعيه إلى بعث روح الثقة في وعده بالرد، وإعطاء ضمانة تثبت جدية وقدسية وعده، وحفر واجب الرد في ذاكرته ـ قد منح الدائن على سبيل الرهن، وبمقتضى عقد، خيراً لا زال يمتلكه في حالة ما لم يؤد الدين، قد يكون هذا الخير جسده على سبيل المثال، وقد يكون امرأته، أو حريته، أو حتى حياته (أو في شروط دينية محددة سعادته الأخروية، وخلاص روحه، بل وحتى راحته في القبر كما هو حاصل في مصر القديمة حيث نجد الدائن لا يسمح بالراحة لجثة المدين حتى في القبر)(١٣٠).

---

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ٦٦ ـ ٦٧.

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(١٣٠) المصدر نفسه، ص ٦٧ ـ ٦٨.

وقد يتخذ تعويض الضرر أشكالاً عديدة: كأن يطالب الدائن قطع جزء من أعضاء جسم المدين تتفق الجماعة على معادلته به، وكأن يلحق به كل أشكال المهانة والإذلال: يصادر ما تبقى من ممتلكاته، يستمتع بهتك عرضه واغتصاب نسائه، أي كل الأشكال التي بها يمارس الدائن سلطته (بوصفه مشاركاً في حق السادة)، على المدين بوصفه ضعيفاً عاجزاً، على نحو يمنحه اللذة الضرورية التي تشفي غليله وتنسيه الألم الناجم عن الضرر الذي لحق به من جراء عدم وفاء المدين بدينه. وسواء مارس الدائن حقه في تعذيب المدين مباشرة، أو فوضه «إلى سلطة» تعلوهما معاً، فإن الغرض يكون في الحالين معاً هو التلذذ بإهانة المدين وتعذيبه وممارسة حق القسوة والسيادة عليه. في هذا النطاق ـ يقول نيتشه ـ في نطاق قانون الالتزامات، نعثر على الموطن الأصلي لعالم المفاهيم الأخلاقية: «الخطأ»، و«الضمير» و«الواجب» وقدسية الواجب.

لقد كان مسقياً في بدايته بالدم ـ خلال مدة طويلة وبغزارة ـ مثله في ذلك مثل كل الأشياء الكبيرة العظيمة أثناء ظهورها على هذه الأرض. . . ها هنا تم عقد هذا القران الرهيب للمرة الأولى بين فكرتين أصبحتا غير قابلتين لأن تفترقا ربما، ألا وهما فكرتا «الخطأ» و«الألم»[(١٣١)].

وإذا كانت المجتمعات قد قبلت أن يكون العقاب القاسي الذي يتعرض له المدين العاجز عن الوفاء بعقد الدين ـ في حفلات يحضرها جمهور من المتفرجين ـ تعويضاً للضرر الذي تعرض له الدائن بسبب عدم استرداد دينه، فلأن العقاب والتعذيب ـ وهو في حد ذاته فرجة ـ كان منذ فجر التاريخ مصدر لذة قصوى للبشرية. ولا زالت آثار التلذذ القديم بمعاقبة الآخر ـ بعد أن أصبح ذلك التلذذ ثاوياً في أعماق الإنسان ـ بادية للعيان في الزمن الحاضر، بل إن نيتشه يذهب بعيداً في تخريجاته النظرية إلى حد القول بوجود سيرورة تاريخية أضفت مسحة روحية إلهية على القسوة والعذاب اللذين «لم يتوقفا عن وسم كل تاريخ الحضارة العليا»، بل لم يتوقفا عن تأسيس تلك الحضارة[(١٣٢)].

والدليل على ذلك أن حفلات زواج الملوك والأمراء كانت إلى عهد قريب تترافق بإعدامات كبرى، وأن حاشية الملوك والأمراء لم تكن تخلو من

---

(١٣١) المصدر نفسه، ص ٦٩ ـ ٧٠.

(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٧٠ ـ ٧١.

أشخاص (مهرجين) موجودين بالضبط لكي يمارس عليهم السادة كل أنواع الإهانة والسخرية القاسية.

وإذا كان الإنسان الحديث، أو المدجن في نظر نيتشه، يجد في قراءة **دون كيشوت** الكثير من القسوة والعنف ومظاهر التعذيب والتنكيل، فإن معاصري دون كيشوت كانوا يقرأونه ويستمتعون به ويعتبرونه كتاباً مرحاً، كله دعابة وفكاهة وضحك.

بيد أن الإنسان في القديم لم يكن يقف أمام قسوته محتشماً خجولاً، بل كان يقبلها كأمر طبيعي، ولذلك كانت الحياة البشرية في القديم أكثر سعادة من حياتنا المعاصرة التي نغصها المتعبون من الحياة، المتشائمون الذين جعلوا الإنسان ـ بواسطة نزعة أخلاقية بائسة ـ يخجل من نفسه ويطمح إلى أن يكون «ملاكاً». وفي مقدمة هؤلاء المتشائمين رجال الدين المسيحي الذين جعلوا من الألم والقسوة الطبيعيين في الإنسان والعالم تعلة للزهد في الحياة والتطلع إلى العالم الآخر. بيد أن ذلك لم يمنع من استمرارهما كقوة بانية للعالم المعاصر وللحياة الاجتماعية فيه.

وإذا كان الإنسان الحديث يرفض القسوة والتعذيب (والتفرج على مظاهرهما) في زمننا المعاصر، فإنه لا يرفضهما في حد ذاتهما، بل يرفضهما لأنهما أصبحا بلا معنى ولا غاية، في حين أنهما كانا ينضحان بالمعنى في الأزمنة القديمة عندما كانا مندمجين في بنية دينية يؤدي فيها الآلهة، وممثلوهم على الأرض، دوراً محورياً.

ذلك أن الحياة الاجتماعية للبشر، التي لا يمكن بطبيعتها أن تخلو من الألم والعذاب والعقاب، قد اخترعت منذ القدم، في سبيل تبرير قسوتها وعنفها الصميمي، آلهة مطلعين على كل شيء، يرون ويتفرجون من عليائهم على مختلف مظاهر القسوة البشرية، حتى تلك التي تمارس في السر والخفاء.

ومن هنا فإن البشر عندما تصوروا الآلهة ـ في نظر نيتشه ـ تصوروهم بوصفهم «أصدقاء مظاهر القسوة»[١٣٣].

نجد ذلك لدى كالفن ولوثر، كما نجده في ديانة اليونانيين القدماء، تلك الديانة التي جعلت من الآلهة المتفرجين على العالم من عليائهم في

(١٣٣) المصدر نفسه، ص ٧٤.

الأولمب، صنّاعاً لمصير الأفراد والجماعات على الأرض، بكل ما يتضمنه ذلك المصير من ألم وعذاب وشقاء وفواجع. فليست حروب طروادة وما يماثلها من مآسٍ بشرية، إلا «لعباً يتلذذ بها الآلهة»[١٣٤]. أولئك الآلهة الذين جعلهم اليونانيون القدامى مسؤولين عن وجود مظاهر الألم والعذاب والنزاع والحرب في صميم العالم، والمجتمع، والإنسان، ما مكّنهم من أن يعيشوا مختلف ضروب الصراع والعقاب والعذاب الناجمة عن اصطدام إراداتهم في خضم حياتهم الاجتماعية، كأمر طبيعي لا مرد له، لا يستوجب الخجل ولا تأنيب الضمير!

وعندما اخترع الفلاسفة اليونانيون المثاليون ـ أصدقاء الآلهة بحسب تعبير نيتشه ـ فكرة «حرية الإرادة»، فإنهم اخترعوها لكي يبدو العالم الطبيعي والاجتماعي في صورة مسرح تتعاقب على مشاهده ـ تحت أنظار الآلهة طبعاً ـ المآسي والآلام والفواجع والنزاعات الرهيبة المتجددة باستمرار، وبعفوية تامة. ذلك أن عالماً حتمياً خالياً من الصدف والمفاجآت، سيكون عالماً مملاً... مملاً للآلهة!

كانت الإنسانية في القديم، يقول نيتشه، تقدر «المتفرج» وتحله مكاناً رفيعاً في نظمها، لأن عالمها كان عالماً عمومياً، عالماً لما هو ظاهر، يستحيل فيه تصور سعادة الكائنات من دون عروض ولا احتفالات، ومن ضمن تلك الاحتفالات يتصدر العقاب الذي يجد أصله ـ مثله في ذلك مثل الشعور بالخطأ وبالواجب الشخصي ـ في أكثر العلاقات الاجتماعية بدائية (بين أفراد وجماعات كل المجتمعات البشرية)، ألا وهي العلاقة التعاقدية بين الدائن والمدين، والبائع والمشتري.

ففي إطار هذه العلاقة التي تؤسس الوجود الاجتماعي للبشر، يتواجه الإنسان لأول مرة مع الإنسان ويقيس ذاته به، وفي إطارها أيضاً نشأ الفكر الإنساني في صورة تفكير في اختراع تقييمات للأشياء بعضها بالنسبة إلى البعض الآخر، وتحديد لأسعارها التفاضلية، قصد تداولها في المبادلات التي لا يتصور وجود الإنسان، فرداً ومجتمعاً إلا على أساسها.

ومن هذه الزاوية، يبدو الإنسان متميزاً من عالم الحيوان بكونه «حيواناً

---

(١٣٤) المصدر نفسه، ص ٧٤.

محدداً للقيم»، حيواناً قادراً على أن يزن ويقيس ويقدر الأشياء ويحسبها. ذلك أن «البيع والشراء ـ يقول نيتشه ـ أكثر قدماً من كل بدايات، أي شكل من أشكال النظم الاجتماعية أو التجمعات كيفما كان نوعها. ومن هذا الشكل الأكثر بدائية من أشكال القانون الشخصي، استمدت الجماعات الأكثر بدائية ـ في علاقاتها بالجماعات المماثلة لها ـ معنى التبادل، والعقد، والدين، والقانون، والالتزام والتعويض، كما استمدت منه أيضاً في الآن نفسه عادة المقارنة بين قوة وقوة، وعادة الحساب والقياس[١٣٥].

ومن هنا ظهور منطق بدائي سرعان ما انتهى إلى هذا التعميم «لكل شيء ثمنه، وكل شيء يمكن شراؤه وبيعه «بوصفه القانون الأخلاقي الأكثر بدائية للعدالة، وبوصفه الأساس الأول لكل «خيرية» ولكل «عدالة وإنصاف» ولكل «موضوعية» و«إرادة طيبة حسنة» في هذا العالم.

وفي هذه المرحلة من مراحل تطور المجتمعات البشرية، يرى نيتشه أن العدل كان هو إرادة الناس الحسنة، الناس المتساوين من حيث القوة، في أن يتحمل بعضهم بعضاً، وأن يعثروا بواسطة التسوية وأنصاف الحلول على «توافق» في ما بينهم «يجعل حياتهم الاجتماعية ممكنة». أما العدل فكان يعني ـ في إطار علاقة الأقوياء (الدائنين)، بمن يقلون عنهم قوة (المدينين) ـ إرغام الأقوياء للضعفاء في أن يقبلوا ويلتزموا بالتسوية التي أقرها الأقوياء في ما بينهم[١٣٦].

لا تربط علاقة المديونية، وما يرافقها من إلزام وواجب، ومن منافع وأضرار، ومن قوة وقهر، بين شخصين فقط، بل إنها تتجاوز طابعها الشخصي لتربط بين الفرد (عضو الجماعة) وجماعته. فعلاقة الفرد بالمجتمع ـ في نظر نيتشه ـ علاقة مديونية.

هكذا كان الأمر في المجتمعات القديمة، وهكذا هو الأمر في المجتمعات المعاصرة.

وفي كل الحالات والأزمنة، تكون الجماعة دائنة والفرد مدين لها. وما قيل في حق علاقة الأشخاص المدينين منهم والدائنين، ينطبق أيضاً على علاقة

---

(١٣٥) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(١٣٦) المصدر نفسه، ص ٧٧.

الفرد بالجماعة. فالفرد مدين للجماعة برعايتها وحمايتها له من كل الأخطار التي تتهدده من خارجها، ففيها يجد راحته وأمنه وسكينته. وعليه ـ في مقابل ذلك ـ ألا يؤذيها بخرق العقود والالتزامات التي في ذمته تجاهها.

وعندما يخرق الفرد التزاماته ووعوده تجاه الجماعة يصبح في نظرها مجرماً. فالمجرم «مدين لم يكتف بكونه لا يعطي شيئاً مقابل الامتيازات والسلفات التي مُنحت له، بل تجاوز ذلك إلى حد الهجوم على دائنه. وعندئذ يؤدي غضب الدائن، أي الجماعة التي لحق بها الضرر، إلى عقابه، إلى جعله خارج القانون، مطوحة به إلى حالة التوحش التي حمته منها إلى ذلك الحين: إنها تطلقه، فيصبح كل شيء ـ ابتداء من ذلك ـ جائزاً في حقه[١٣٧].

ومنذئذ تعامله الجماعة كما لو كان عدواً أسرته في الحرب، عدواً فقد كل حق في رعايتها. ولا يحق له أن يطالبها حتى بالعفو. وفي هذا السياق، تبدو الحرب مصدراً لكل الأشكال التي تجلى بها العقاب عبر تاريخ البشرية[١٣٨]. وكلما كانت الجماعة قوية، لا تشعر بأن انتهاكات أعضائها تهدد وجودها للخطر، إلا وامتنعت عن عزلهم ونفهيم ومطاردتهم، وكانت أميل إلى البحث عن مقابل يدفعونه تكفيراً عن جرائمهم، فاصلة بذلك بين الجاني وفعله، ميالة إلى الصفح والعفو عنهم، حريصة على حمايتهم من آثار الغضب الخاص بهذا المدين أو ذاك، حائلة دون إمكانية انتشار حالة من الفوضى العامة.

وهذا يعني أن الجماعة، مثلها في ذلك مثل الفرد، كلما كانت قوية، كلما كانت قوانينها الجزائية لينة، متسامحة، لا تستمد أصلها من عواطف الحقد والضغينة تجاه الجاني الذي خرق العقد الاجتماعي، أي لا تنبع من الانتقام، ومن رد الفعل. فرد الفعل الذي يجسد روح الانتقام والحقد هو خاصية الإنسان الضعيف والجماعة الضعيفة، ولا يمكنه أن يكون إلا متحيزاً ذاتياً بعيداً عن العدل، بينما يكون الفعل الصادر عن الإنسان القوي والجماعة القوية فعلاً متحرراً من الحقد والانتقام لا يحتاج إلى شيء، حتى إلى النظر إلى فعل الجاني نظرة متحيزة ذاتية.

ومن ثم ـ يقول نيتشه ـ كان «الإنسان الفاعل، العدواني، العنيف، أقرب

(١٣٧) المصدر نفسه، ص ٧٨.

(١٣٨) المصدر نفسه، ص ٧٨.

إلى العدل مئة مرة من الإنسان المنفعل»[١٣٩]، وكان الإنسان الفاعل القوي يحظى براحة الضمير، بينما يتميز الإنسان المنفعل بعذاب الضمير، بل إنه هو من اخترع «الضمير الشقي» والشعور بالذنب.

فلا غرو أن نجد ـ من زاوية نظر التاريخ ـ أن المناطق التي ظهر فيها القانون، والحق المبني على القانون، هي بالضبط المناطق التي سادت فيها الجماعات القوية، جماعات الإنسان الفاعل العفوي العدواني القوي المتحرر من الحقد وروح الانتقام. يقول نيتشه «لقد ظهر القانون في العالم ـ من وجهة نظر تاريخية ـ بصفته صراعاً ضد عواطف رد الفعل، وحرباً تشنها عليها القوى الفاعلة الاقتحامية التي تستخدم جزءاً من قوتها في سبيل التحكم في تجاوزات المرض الارتكاسي (مرض رد الفعل) واحتوائه. ففي كل مكان يحترم فيه العدل، ويسود فيه العدل، نرى قوة أقوى نسبياً من قوى أخرى، قوى تابعة لها (سواء تعلق الأمر بالأفراد أو الجماعات)، بحيث تعمل القوة الأقوى جاهدة على إيقاف أي انفلات عبثي لروح الحقد والانتقام»[١٤٠].

وإذا كانت وسائل كفاح القوة السائدة ضد الانتقام وروح الحقد والضغينة متعددة، فإن أهمها هو تأسيسها للقانون باعتباره مدونة ملزمة، لما تراه مباحاً حلالاً وعدلاً، وما تراه ممنوعاً حراماً وظلماً. وعندما أسست القانون أصبح كل خرق للعقود والوعود الملزمة، سواء ارتكبه الأفراد أو الجماعات، يعتبر جريمة لا ضد شخص بعينه، بل جريمة ضد القانون، يعاقب عليها القانون. وبذلك أصبح الناس يقيمون الانتهاكات والجنح والخروقات تقييماً صورياً بعيداً عن الطابع الشخصي.

يستخلص نيتشه مما سبق نتائج أساسية:

أولاها، إن العدل والظلم لم يوجدا (ولا وجود لهما) إلا بعد تأسيس القانون.

وثانيها إن العدل والظلم لا معنى لهما في حد ذاتهما «فالانتهاك والخرق والاستغلال والهدم لا يمكن أن تكون في حد ذاتها ظلماً، لأن الحياة تشتغل أساساً، أي تقوم بوظائفها الأولية، بواسطة الانتهاك والخرق والاستغلال والهدم، ولا يمكن التفكير فيها من دون ذلك. بل يجب أن نعترف لأنفسنا

---

(١٣٩) المصدر نفسه، ص ٨١.

(١٤٠) المصدر نفسه، ص ٨٢.

بشيء أكثر خطورة: وهو أن القانون ـ منظوراً إليه من زاوية النظر البيولوجية الأكثر سمواً ـ لا يمكن أن يكون إلا حالة استثناء، وتضييقاً جزئياً على إرادة الحياة. التي تسعى إلى القوة، ولا يستطيع إلا أن يكون تابعاً للهدف العام لتلك الإرادة، إرادة الحياة، بوصفه أحد وسائلها الخاصة في خلق وحدات قوة أكثر كبراً. وإن نظاماً قانونياً سائداً وكونياً، إذا ما تم تصوره لا بوصفه أداة صراع بين مركبات القوة، بل بوصفه سلاحاً ضد كل صراع، لن يكون إلا مبدأً معادياً للحياة، وعامل تخريب وتذويب للإنسان، واعتداء على مستقبل الإنسان، وعلامة على العياء، وطريقاً ملتوياً لا يقود إلا إلى العدم»[١٤١].

أما ثالث تلك النتائج فهو أن العقاب يروض الإنسان، ويجعله قابلاً لأن يعيش في الجماعة، لكنه لا يجعل الإنسان أفضل مما هو عليه.

نعم، إن العقاب يخلق الذاكرة لدى الإنسان ويحافظ دوماً على استمرارها، وينمي ذكاء الإنسان ويجعله أكثر حذراً وتبصراً ومراعاة في الأفعال والأقوال لنسبة القوى الرابطة بينه وبين غيره في المجتمع، متحكماً في رغباته لا يشبعها إلا متى كان ذلك ممكناً. بيد أنه في المقابل يجرده من قدر كبير من حرياته، ويحرمه من إرواء نهمه إلى التلذذ بالحياة، فيفقد سعادته وابتهاجه الطبيعي بالحياة، فيعيش شقياً بقمع رغباته في داخله، في ما بين الجلد واللحم، بتعبير نيتشه، مكونة نفساً وضميراً، ضميراً شقياً بطبيعة الحال.

ذلك هو الثمن الذي كان على الإنسان أن يدفعه لكي ينتقل من عالم الطبيعة والرغبة والغريزة والحرية والسعادة، عالم الرضى بالذات وانعدام الإحساس بالذنب، إلى عالم الثقافة والمجتمع والقانون والمؤسسات والقهر والعقاب والخجل من الذات والإحساس بالذنب وعذاب الضمير. وهذا الانتقال من كون الطبيعة إلى كون الثقافة لم يكن تدريجياً بحيث يتمكن معه الإنسان من التأقلم الجيد مع الوضع الجديد، بل كان انتقالاً فجائياً على شكل قطيعة انفصالية فصلته عن الاهتداء في هذا الكون الجديد، كون الثقافة، بما كان يهتدي به في كونه القديم، كون الطبيعة، وهو غرائزه. ومن هنا تخبطه وتعاسته.

الثقافة (أو الحضارة) تفسد الإنسان وتحط من قدره وتستعبده وتهدر حرياته، وبالتالي تشقيه وتتعبه. ها هنا نجد التقاء واضحاً بين تفكير نيتشه

(١٤١) المصدر نفسه، ص ٨٣.

وتفكير جان جاك روسو في «أصل التفاوت». بيد أن نقطة التقائهما هذه، تشكّل نقطة اختلافهما في الوقت نفسه. ذلك أنه إذا كان روسو قد خلص من ذلك إلى «العقد الاجتماعي» الذي تتأسس به الدولة إرادياً، والذي يضمن توازناً بين الحكام والمحكومين، توازناً بمقتضاه يحافظ كل منهما على حريته، فإن نيتشه لا يرى في العقد الاجتماعي تعبيراً عن توافق طوعي بين الأقوياء والضعفاء، بل مجرد شروط أملتها وفرضتها نخبة الأسياد الدائنين قصد ضمان العيش المشترك في المجتمع تحت سيادتها وسيطرتها، من دون أن يكون للمحكومين الضعفاء المدينين رأي فيها ولا حق في قبولها أو رفضها. فليست الدولة في نظر نيتشه نتاجاً «للعقد الاجتماعي» على طريقة روسو، بل نتاجاً لعلاقات القوة التي لا هوادة فيها بين البشر، الأقوياء منهم والضعفاء. «فالدولة ـ يقول نيتشه ـ مجرد زمرة من الوحوش الكاسرة. . . جنساً من الأسياد والغزاة الفاتحين الذين يتوفرون على تنظيم حربي وعلى قدرة على التنظيم يتمكنون بها من أن يغرزوا أظافرهم من دون تردد في ساكنة أعلى منهم من حيث العدد، غير أنها لا زالت تائهة لم تنتظم بعد»[١٤٢].

ليست الدولة إذاً إلا نخبة من الأقوياء، تتميز عن الجمهور بكونها منظمة تنظيماً ذاتياً من جهة، وبكونها قادرة على تنظيم الجمهور من جهة أخرى، ما يكسبها سلطة عليه. ها هنا يقترب مفهوم نيتشه للدولة وللنخبة السائدة، من مفهوم غرامشي لعلاقة الدولة بالطبقة السائدة ونخبتها الثقافية العضوية في كل حقبة تاريخية.

وفي كل الأحوال، فإن نيتشه يرى أنه إذا كانت غريزة الحرية، أو إن شئت إرادة القوة، لدى الإنسان قد أدت منذ القدم لدى نخبة الأقوياء، أولئك «المنظمون وفنانو العنف»، إلى إبداع الدول، فإنها قد أدت لدى الضعفاء من الجمهور والدهماء ـ بعد كبتها في الأعماق وتكبيلها والحط من قدرها في «متاهات القلب» ـ إلى بناء المثل السلبية وإبداع الضمير الشقي، المؤنب، الشاعر بالذنب[١٤٣]. وليس الذنب وحده هو ما يعتبره نيتشه في عداد المثل السلبية، مثل الضمير الشقي، بل إلى جانبه توجد مثل كالزهد والإيثار والتضحية بالذات ونسيان الذات وإهمال المصلحة الشخصية. . . فهذه المثل

(١٤٢) المصدر نفسه، ص ٩٦.

(١٤٣) المصدر نفسه، ص ٩٩.

السلبية، تنحدر كلها من شجرة نسب واحدة تمتد جذورها إلى أصل واحد هو الضمير الشقي الذي لا يعدو أن يكون ـ في نظر نيتشه ـ مجرد إرادة تنحو بالإنسان إلى تحطيم ذاته وإهانتها وتحقيرها وإذلالها. ومن ثم، فإن الغيرية لا تعني في نظر نيتشه إلا ذلك، ولا شيء غيره.

هذا التعارض ـ النابع من تجليات غريزة الحياة أو إرادة القوة في المجتمع البشري ـ بين عالم الأقوياء الدائنين وعالم الدهماء المدينين، عالم الظاهر المادي الحقيقي وعالم الباطن الحلمي والحالم، عالم تحقيق الذات وعالم التضحية بالذات، هذا التعارض يتجسد أيما تجسيد على الصعيد الديني، في التقابل بين المسيحية والديانة الإغريقية القديمة.

ولتفسير ذلك، يبدو نيتشه في صفة عالم أنثروبولوجي لا يكتفي بالتأكيد على أن الاجتماع البشري، قائم منذ شكله البدائي على علاقة الدين، بل يضيف إلى ذلك أن الدين قائم بدوره على أساس تلك العلاقة ذاتها. ففي إطار علاقة الدائن بالمدين ظهرت خلال مجرى التاريخ علاقة أخرى هي علاقة السلف بالخلف. وليست علاقة السلف بالخلف إلا ترجمة اجتماعية لعلاقة الدائن بالمدين على نحو يكون فيه السلف دائناً والخلف مديناً له. ذلك أن كل جيل من الأحياء في القبيلة البدائية ـ يقول نيتشه ـ إلا ويعترف للأجيال السالفة عليه، بل وللسلف الأول المؤسس للقبيلة، بمديونية ملزمة تكمن في الاعتقاد بأن القبيلة لا توجد، ولا تستمر في الوجود، إلا بفضل أعمال وتضحيات السلف في الماضي البعيد والقريب، وبأن على الخلف أن يبرئ ذمته من دين السلف عليه.

لا تكتسي هذه المديونية طابعاً عاطفياً ـ في نظر نيتشه ـ بل طابعاً قانونياً ملزماً يستدعي رد الدين على شكل خضوع الخلف للعادات والتقاليد التي سنّها الخلف في غابر الزمن، وعلى شكل قرابين وأعمال وتضحيات ومواسم احتفالية وأضرحة وصلوات وابتهالات تحتفي بالسلف وتظهر الطاعة لسننهم. ومن هنا ظهور الطقوس والمؤسسات الدينية.

كلما كانت القبيلة مهابة الجانب، كلما كان أسلافها الذين تستمد منهم وجودها وهيبتها مهابين محترمين يبثون الذعر في النفوس. وكلما كان الخوف من الأسلاف كبيراً، كلما نشط خيال الناس في اتجاه إطفاء الطابع الإلهي عليهم. فليست الآلهة ـ في نهاية التحليل لدى نيتشه ـ إلا الأسلاف وقد اتخذوا (بفعل خيال يحركه الخوف) أبعاداً فوق إنسانية. وهذا يعني أن الآلهة

إنما نشأت نتيجة خوف الإنسان. ففي الخوف تجد الآلهة أصلها في نظر نيتشه[١٤٤]. وكل الطقوس التي كان الخلف يجسد بها اعترافه بدين السلف في إطار الجماعات القبلية القرابية، أصبحت ـ حتى بعد انحلال تلك الجماعات ـ طقوساً دينية يعترف بواسطتها الناس بمديونيتهم تجاه الآلهة، ويظهرون بها خضوعهم لها على سبيل الوفاء بذلك الدين[١٤٥].

وكلما تزايد شعور البشر بأهمية الألوهية في حياتهم خلال مجرى التاريخ، كلما تزايد شعورهم بالمديونية تجاهها وبواجب رد الدين لها بالخضوع والطاعة على شكل صلوات وقرابين وصدقات، واحترام للسنن والتقاليد والعادات. وعلى هذا النحو، يكون سمو الآلهة وعظمتها وجبروتها، ناجماً عن خضوع الإنسان وضعته وضعفه في نظر نيتشه.

وعلى هذا يكون تاريخ الآلهة مجرد استلاب للإنسان عبر تاريخه الطويل. وفي هذا السياق، يذهب نيتشه إلى القول إن كل ما عرفه تاريخ البشر من صراعات وحروب وانتصارات ومصالحات ومصاهرات بين الأعراق والإثنيات، وتراتبيات اجتماعية داخل الجماعة الواحدة، وبين مختلف المجتمعات، إلا ويجد تعبيره في تاريخ آلهتهم: في صراعاتها وحروبها ومصالحاتها وانتصاراتها وتراتبياتها.

وبعبارة أخرى إن جينيالوجيا الآلهة ليست إلا انعكاساً في خيال الناس لجينيالوجيا البشر، وقد أصبحوا خاضعين لها ويرزحون تحت نيرها. بل إن تاريخ سير البشر في اتجاه بناء الدولة المركزية الموحدة للشعب والأمة، على أنقاض تعدد سلط الأمراء المتنافسين، هو نفسه تاريخ السير نحو إقامة الوحدانية على أنقاض تعدد الآلهة المتصارعين.

وإذا كان الدين ليس إلا ترجمة في خيال الناس واعتقاداتهم لعلاقة الدين بوصفها علاقة سلطة تربط بين السيد الدائن والعبد الخاضع التابع، فإن الآلهة لن تكون في نظر نيتشه إلا اعترافاً من الإنسان بضعته وضعفه وشقاء ضميره وشعوره بالذنب. غير أن هذا الحكم إذا كان صادقاً ـ في نظر نيتشه ـ على عدد كبير من الديانات، فإنه لا يصدق على علاقة اليونان القدامى بآلهتهم. ذلك أن هؤلاء تصوروا آلهتم على صورتهم، أسياداً أحراراً، أقوياء، تحذوهم

---

(١٤٤) المصدر نفسه، ص ١٠١.

(١٤٥) المصدر نفسه، ص ١٠١ ـ ١٠٢.

إرادة القوة في ما يفعلون وما لا يفعلون، لا يصنفون الناس والأشياء والأفعال إلا من خلال مقولات «الجيد» و«الرديء»، ولا يعبأون بـ «الخير» و«الشر» أبداً. فليست آلهة الإغريق إلا «انعكاساً لأناس نبلاء وأسياد، وقد اتخذ لديهم الحيوان الكامن في الإنسان طابعاً إلهياً، لا يمزق ذاته بذاته»[١٤٦].

وإذا كانت الآلهة في الديانات الأخرى هي مصدر شعور الناس بالذنب وعذاب الضمير، لأنها اعتبرت الإنسان مخطئاً شريراً بطبعه مسؤولاً أمامها عن أفعاله، فإن آلهة الإغريق القدامى كانت ـ على العكس من ذلك ـ مصدراً لتخلص الناس من عذاب الضمير، ومن الشعور بالذنب، لأن الديانة الإغريقية القائمة على أساس فكرة الجبر والقدر كانت قد جعلت من تلك الآلهة سبباً في كل ما يصدر عن البشر من ألم وشر.

قد نجد لدى هؤلاء الإغريق، هؤلاء الأطفال الرائعين الجريئين، بحسب تعبير نيتشه، إحساساً بالتهور والطيش، وخفة العقل، ومجانبة المنطق والصواب، غير أننا لا نجد لديهم إحساساً بالذنب. وحتى الطيش والحمق وخفة العقل عندما حاولوا تفسيرها، استبعدوا أن يكون الإنسان ـ النبيل على الطريقة اليونانية ـ هو المسؤول عن ارتكابها، فنسبوها إلى الآلهة. فالإنسان لا يخرج عن صوابه، ولا يصبح مجنوناً، إلا لأن أحد آلهة الأولمب جعله مجنوناً.

وبذلك تمكن الإنسان في العصر الإغريقي من التمتع بحرية ضميره، والتخلص من عذاب الصراع الداخلي المدمر، صراع النفس مع ذاتها بسبب خضوعها الطويل ـ قبل ذلك ـ لمُثُل عُليا لم توجد إلا لامتهان الإنسان وتعذيبه وتحسيسه بعجزه وقصوره وذنبه وخطأه. وإذا كان الإغريق القدامى قد هزموا هذه المثل التي استعبدت الإنسان قبلهم، فإنها سرعان ما ستعود مع ظهور المسيحية وانتصارها لتحتل الصدارة في مجرى التاريخ الإنساني. وإذا كان العالم الأوروبي يعيش انحطاطاً في الزمن الحاضر، زمن نيتشه في نظر نيتشه، فلأن هذه المُثُل العُليا القائمة على الخطأ، والشعور بالذنب، وعذاب الضمير، (التي تتقابل تقابلاً ضدياً مع مثل الإغريق القائمة على البراءة الفطرية للإنسان من كل ذلك)، قد هيمنت منذ آلاف السنين ولا زالت مهيمنة إلى الوقت الحاضر.

وإن الطريق الملكية المفضية إلى تخليص الإنسان من هذه المثل التي

---

(١٤٦) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

استعبدته خلال آلاف السنين، تقود بالضرورة إلى تهديمها قصد بناء مُثُل جديدة تفسح المجال لانبثاق نوع جديد من البشر، بشر من الأسياد. غير أن بناء هذه المثل الجديدة، يتطلب وجود «عقول مغايرة لهذه العقول الموجودة في عصرنا: عقول حصنتها الحروب والانتصارات، وأصبح لديها الغزو والمغامرة والخطر والألم حاجة»(١٤٧).

ولما كان نيتشه يعلن تشاؤمه من قدرة عصره على إنجاب أناس بمثل هذه القوة والثقة في الذات والجرأة على إعدام الأخلاق القديمة، أخلاق العبيد، وخلق أخلاق جديدة، أخلاق السادة، فإنه يكتفي بأن يبشر معاصريه ـ شأنه في ذلك شأن ذوي الرؤى المستقبلية، والمذاهب الأيديولوجية الكبرى التي ظهرت وسادت خلال القرن التاسع عشر ـ بأن زمن انبثاق الإنسان المخلص على الأرض، باني الأخلاق الجديدة، الإنسان الأعلى، قد أصبح وشيك الوقوع(١٤٨).

وإذا كان هذا الجانب المهدوي في فلسفة نيتشه لا يهمنا في ما نحن بصدده، فإن ما يهمنا فيه هو رؤيته الطوبوغرافيا أو الجسدية ـ إن صح التعبير ـ للأفكار والحقائق المجردة ولتاريخها من جهة، ومنهجه الجينيالوجي القريب الشبه بالبنيوية في مقاربة الموضوعات والأفكار، تلك النزعة التي تولي أهمية خاصة إلى مفهوم العلاقة، ولا تولي كبير اهتمام للهويات والجواهر المعطاة مرة واحدة في التاريخ وإلى الأبد من جهة أخرى، بالإضافة إلى موقفه الخاص من الحقيقة والتاريخ والتأويل من جهة ثالثة، وتفسيره للأفكار سواء كانت قيماً أخلاقية أو دينية بانتزاعها من سماء الميتافيزيقا والرجوع بها إلى الوجود الحسي الملموس، إلى الوجود الإنساني المفرط في إنسانيته، بكل ما يمور به من إرادات ومصالح شخصية وفئوية متناقضة متصارعة من أجل امتلاك العالم ومنح ظواهره المعنى المنسجم معها.

ومن ثم كان العالم الذي يعيش فيه البشر ليس إلا تأويلات وتأويلات مضادة. أما العالم في حد ذاته، كحقائق متعالية على التاريخ، مطلقة ونهائية، فلا وجود له. وهذا يعني أن الحقائق والأفكار والمفاهيم والقيم تتماهى بالجسد، ولا توجد إلا وهي متجسدة في ممارسات، وفي إرادات للقوة،

(١٤٧) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(١٤٨) المصدر نفسه، ص ١٠٩ ـ ١١٠.

وهي ناتجة في الآن ذاته من نسبة القوى المتغيرة، الصائرة باستمرار، لصراع تلك الإرادات، وللتأويلات التي يهبها الفاتحون المنتصرون المسيطرون في أتون ذلك الصراع لمختلف ظواهر العالم.

ومن ثم كانت الأفكار والمفاهيم التي لها تاريخ تركيباً معقداً ـ أشبه ما يكون بالتركيبات الجيولوجية ـ لدلالات ومعانٍ متعددة مختلفة متباينة، تتباين وتختلف وتتعدد بتعدد واختلاف وتباين إرادات القوة التي منحت تلك المعاني للعالم في هذه الحقبة أو تلك من صيرورة الوجود البشري، وكانت (تلك الأفكار والمفاهيم) في الآن نفسه مستعصية على أي تعريف جامع مانع يشكل جوهرها وماهيتها وأصلها الحقيقي الخالي من شوائب الزمن والتاريخ. فالأفكار القابلة للتعريف هي الأفكار التي لا تاريخ لها في نظر نيتشه.

أما الأفكار التي لها تاريخ فلا تقبل التعريف لأنها من دون ماهية أصلية ثابتة مطابقة لذاتها دوماً في مجرى التاريخ، فماهيتها هي أنها من دون ماهية، أو إن شئت إن ماهيتها هي التعدد والاختلاف والتشظي إلى عدد كبير من المعاني والتأويلات التي لا حد لها إلا ذلك الحد الذي يضعه الفلاسفة والظافرون في فضاء صراع الإرادات، فضاء إرادة القوة.

ولذلك كان تاريخ الأفكار، بالمعنى الجينيالوجي، تاريخ تناسل وتعاقب لتأويلات لا تنتهي أبداً بالباحث فيها إلى العثور على التأويل الصحيح والنهائي، على المعنى الأول، والحقيقة العميقة الأولى، الحقيقة/ الأصل. وما يمكن للباحث أن ينتهي إليه في كل مرة، هو أن يكتشف في ثنايا كل تأويل، وخلف كل حقيقة، ووراء كل معنى إرادة للقوة. ولعل هذا ما يجعلنا نقول مع أحد الدارسين إن تاريخ الأفكار والمفاهيم والقيم يبدو من زاوية نظر جينيالوجيا نيتشه، بمثابة «لعبة لا تنتهي من التأويلات تتستر خلفها دائماً إرادات القوة التي تفرضها. وما عالمنا البشري الثقافي والفكري ـ بما فيه من أحلام وأوهام وتناقضات ـ إلا نتاجاً لهذا التناسخ للتأويلات المتراكمة عبر العصور، والتي تخفي وراءها دائماً إرادة القوة. وحده الوقوف على هذه «الحقيقة» والاعتراف بها، يمكن أن يساعد في نهاية المطاف على كشف أن الفضاء الثقافي والفكري الذي يتشبث به الإنسان ويتيه فيه ويتقلب، لا تناسق فيه ولا استمرارية ولا اتصال»[١٤٩].

(١٤٩) الدواي، «الجينيالوجيا وكتابة تاريخ الأفكار،» ص ٢١.

وهذا يعني أن التاريخ هو مجال الممكنات والصدف، لا الضرورات والحتميات، ما دام العقل ليس هو ما يحكم العالم، بل الغريزة، غريزة القوة هي التي تحكم العالم، وتحكم العقل ذاته. فالعقل ـ كما رأينا سلفاً عند نيتشه ـ ليس قوة متأصلة في الوجود الإنساني، بل إنه نتاج طارئ عليه فحسب، نتاج لصراع إرادات القوة الطامحة إلى إشباع الرغبة في السيطرة والسيادة والارتواء.

ومن هنا وجود شبه عميق بين نيتشه وفرويد من جهة، وتأكيد لعلاقة النسب الفكري التي تجمع نيتشه بعدد من المفكرين الألمان الذين رسخوا في الثقافة الألمانية التقليد القائل إن ما يؤسس الوجود هو الصراع والقوة الناجمتين عن الرغبة والغريزة والمصلحة من جهة أخرى، في مقابل التقليد العقلاني الديكارتي الذي رسخه المفكرون الفرنسيون في الثقافة الفرنسية، والتقليد التجريبي والأمبريقي الذي رسخه المفكرون الإنكلوساكسون في الثقافة الإنكلوساكسونية.

يبدو التاريخ في جينيالوجيا نيتشه، بما فيه تاريخ الأفكار، عبارة عن مستويات، ومجالات، لا يحكمها التواصل والاستمرار والتقدم والتراكم الكيفيين على نحو تصاعدي خطي، بل يحكمها الانفصال والقطيعة والاستقلال الذاتي (أو التنظيم الذاتي) على نحو يكون لكل منها زمنه وتاريخه الخاص الذي لا يسير بالضرورة وفق إيقاع زمن المستويات الأخرى وتاريخها. وإذا كان المؤرخ التقليدي يبذل قصارى جهده في سبيل إيجاد منطق واحد يجمع ما تناثر من وقائع، وما انفصل من ظواهر في مجرى التاريخ، بإرجاعه إلى أصل عميق، وغاية واحدة، على نحو يتمكن معه من ملء كل الهوات والثغرات والفواصل والبياضات، ومن محوها وتذويبها، فإن المؤرخ الجينيالوجي على الطريقة النيتشوية يبذل قصارى جهده على العكس من ذلك في سبيل الكشف عن تلك الانفصالات والقطائع حيثما تم الاعتقاد في وجود أشكال من الاستمرار والتراكم، وإثبات الاختلاف والتعدد والتناثر في كل أشكال الهويات.

ها هنا تكمن تلك الجاذبية التي مارسها نيتشه على عدد كبير من قرائه في فرنسا، من كبار مفكري النصف الثاني من القرن العشرين (نهاية الحرب العالمية الثانية وبصفة أخص خلال السبعينيات) ولا تزال جذوتها مشتعلة في بداية القرن الحالي. ولا شك في أن ميشيل فوكو ظل في هذا الصدد، يتبوأ المكانة الأبرز في هذه الجماعة من كبار مفكري عصرنا.

وإذا كان من الممكن أن نكتفي باستحضار مقومات المنهج التاريخي

الجينيالوجي لدى نيتشه، ومواقف هذا الأخير من قضايا الحقيقة والتأويل والعقل والرغبة لنقف على المعنى العميق لاعتراف فوكو بعلاقة القرابة الفكرية والمنهجية العميقة التي باتت تربطه بنيتشه خصوصاً بعد السبعينيات، تلك العلاقة التي حرص فوكو على تمييزها بأنها لم تكن علاقة تأثر بقدر ما كانت علاقة استخدام إن صح التعبير: استخدام فوكو لفكر نيتشه ومنهجه الجينيالوجي في دراسة قضايا الراهن، راهن المجتمع الفرنسي والأوروبي، وراهن الإنسانية المعاصرة، إذا كان من الممكن استحضار كل ذلك لتسليط الضوء على القرابة الفكرية والمنهجية التي تربط عميقاً فوكو بنيتشه، فإن تلك القرابة تتجلى أيضاً في نوع الموضوعات والظواهر التي باتت تستقطب أبحاث فوكو ودروسه في الكوليج دو فرانس منذ درسه الافتتاحي الشهير به: وعلى رأس تلك الموضوعات كلها يوجد موضوع تاريخ العقاب والمراقبة الذي عاد فيه فوكو إلى البحث في المادة التاريخية التي أثارها نيتشه في **جينيالوجيا الأخلاق** عندما تطرق لما أسماه بحفلات التعذيب التي كانت تقام في الساحات العمومية لصالح الدائنين الذين يجدون فيها لذة تعوضهم عما خسروه من أموال من جراء عدم وفاء المدينين بالواجب. وهي المادة التي شكلت موضوع كتابه الشهير: **المراقبة والمعاقبة**.

وإذا كانت علاقة فوكو بنيتشه على هذا القدر من العمق والشدة والمتانة، فإنه مع ذلك لم يكتب عنه أي مؤلف يذكر، ما عدا مقالتين مهمتين اثنتين هما: «ماركس، فرويد، نيتشه، والتأويل» من **جهة**، و«نيتشه، الجينيالوجيا، التاريخ» من **جهة أخرى**. ولا شك في أن اهتمام فوكو بماركس وفرويد ونيتشه في هذه المرحلة، بالإضافة إلى هايدغر، نابع من اهتمامه الشديد بحضور إشكالية المعنى والتأويل لا في اللفظي والممارسة الخطابية وحدها، بل في المرئي والممارسة اللاخطابية أيضاً.

فما يجمع بين هؤلاء المفكرين الجينيالوجيين الكبار ـ على الرغم من اختلافاتهم العميقة ـ هو أنهم ينطلقون من أولية أساسية مفادها أن أي خطاب ـ كيفما كان ـ ليس إلا عرضاً يتعين على الدارس تأويله وفك رموزه، وبالتالي فإن تاريخ الخطابات لا يمكن أن يكون إلا تاريخاً تأويلياً لا يكتفي بالوقوف على مضامينها ومعانيها كما تظهر في وعي منتجيها، وكما تظهر على سطح تلك الخطابات، بل يتعين عليه أن يتجاوز ذلك إلى الحفر عما يختفي خلف إنتاجها من شروط محددة قاهرة لاشعورية قد تكون عبارة عن علاقات قوة

ناجمة عن صراع الإرادات من أجل السيطرة والسيادة في هذه الحياة (لدى نيتشه)، وقد تكون عبارة عن صراع للدوافع الغريزية اللاشعورية التي تسعى دوماً إلى اختراق رقابات الشعور والأنا الأعلى للتعبير عن نفسها تعبيراً يحقق لها الإشباع والارتواء في الواقع الملموس للجماعات (كما لدى فرويد)، وقد تكون عبارة عن بنية اجتماعية قوامها الصراع المستمر بين الطبقات في المجتمعات التاريخية (كما لدى ماركس). ويقوم هذا العبور من الوقوف على المعنى كما يبدو في منطوق الخطاب، وفي وعي الناس الذين أنتجوه، إلى ما يختفي وراء إنتاج معنى الخطاب من شروط «خارجية» ومعانٍ عميقة، على اعتبارين أساسيين هما: **أولاهما** أن الخطاب (واللغة بصفة عامة) لا يقول دوماً ما يقصده ويعنيه، أو إنه يريد أن يعني غير ما يقوله، ما يجعلنا ـ عندما نسعى إلى الكشف عن حقيقة ما يقوله ـ نتساءل ونبحث وننقب باستمرار عن معنى المعنى، **وثانيهما** أن الخطاب (واللغة بصفة عامة أيضاً) لا ينحصر في الملفوظات بل يتعداها إلى المرئيات بحيث يمكننا الحديث عن خطاب لفظي وخطاب مرئي، وعن لغة لفظية تعتمد على الفم والأذن، ولغة مرئية تعتمد على العين والرؤية، الحسية ورؤيا المنام.

وفي كل الأحوال، فإن وراء المعنى الظاهر المتجلي على سطح الخطابات والظواهر معنى عميقاً هو المعنى الحقيقي الذي على الدارس أن يكشف عنه كشرط لازم لإنتاج المعرفة والعلم على نحو يقيني. ويرتبط المعنى العميق الذي يغلفه المعنى الظاهر بأقنعة وحجب وضباب كثيف بشروط إنتاجه «الخارجية»، ارتباطاً وثيقاً بحيث يتعذر إدراكه والكشف عنه وتفسيره إلا بها وعلى ضوئها: سواء تجلت تلك الشروط في الرغبة وإرادة القوة، أو الغريزة، أو المصلحة الطبقية. وهذا ما يطرح مسألة الداخل والخارج، العمق والسطح، الباطن والظاهر، الخفاء والتجلي...

ذلك أنه إذا كانت تلك المعاني والشروط لا توجد على السطح مباشرة بسبب ما تراكم عليها من أقنعة وتزييف، فهي لذلك عميقة ولاشعورية، فليس معنى ذلك أنها تشكّل عمقاً باطنياً مفارقاً للظاهر وللسطح، كما لو كانت تشكّل كوناً مستقلاً بذاته عما يبدو وما يظهر على السطح، بل إنها تشكّل ما يمكن تسميته بالعمق الظاهر، أو بـ «العمق الخارجي»، بحسب عبارة فوكو[١٥٠].

---

(١٥٠) ميشيل فوكو، جنيالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي (الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٨)، ص ٣٦.

وفي هذا يختلف مجال التأويل الحديث والمعاصر الذي افتتحه كل من نيتشه وماركس وفرويد في القرن التاسع عشر، والذي قامت على أساسه منظومة تأويل لا زالت سارية المفعول إلى العصر الراهن، ومجال التأويل الذي ساد في الثقافة الغربية منذ القرن السادس عشر والذي على أساسه قام نظام تأويل متناسب معه.

فإذا كان مجال التأويل في العصر الكلاسيكي يقوم على أساس منظومة التشابه (المكونة من مفاهيم التجانس والأثر والتطابق (أو التوافق) والتوازي والتعاطف)، تلك المنظومة التي تفترض نظاماً وتجانساً في الكون بحيث تتشابه وتتجانس كل مكوناته فيكون بعضها دالاً على البعض الآخر: «فحيثما كانت الأشياء تتشابه، وحيثما كان هناك تشابه، كان هناك معنى وكان بالإمكان الحفر وراءه»، ما جعل الكلمات تتطابق مع الأشياء، والدال يتوافق مع مدلوله، والمعرفة تتم بانتقال جانبي من تشابه إلى آخر، أو بانتقال من تشابه سطحي إلى تشابه أكثر عمقاً، ما دام التشابه السطحي تشابه زائف يتقابل في علاقته بالتشابه العميق والحقيقي مع التقابل الفاصل بين الشيطان والله، إذا كان مجال التأويل في العصر الكلاسيكي يقوم على ذلك كله، فإن مجال التأويل الحديث والمعاصر أصبح منذ القرن التاسع عشر مع ماركس ونيتشه وفرويد، ثم مع هايدغر، يقوم على أساس منظومة الاختلاف والتباين والانفصال والاستقلال الذاتي والتمايز والتميز. فأصبح الكون الذي كان يبدو ـ تبعاً لذلك ـ مكاناً متجانساً تتوزع فيه العلامات بصورة متجانسة على نحو ما رأينا، مكاناً متمايز الأجزاء تتوزع فيه العلامات بصورة متفاوتة بحيث انقشعت العلاقات الضرورية بين الدال والمدلول، والكلمات والأشياء، وأصبحت الكلمات تنفصل وتتميز عن الأشياء تميزاً جعلها تدل على أشياء ومعانٍ تختلف باختلاف الأمكنة التي تندرج في سياقاتها. ها هنا أصبح بإمكاننا القول إنه: حيثما يوجد تمايز واختلاف، فثمة وجود لمعنى يتعين الحفر عنه[١٥١].

عندما كان التشابه يشكل أساس تصور الإنسان للكون، وكان كل شيء فيه يحيل بالتتابع إلى شيء آخر متماثل معه، متعاطف أو مجانس له، كانت المعرفة تأويلاً، وكان التأويل يعني عبوراً من الظاهر إلى الباطن، ومن الجلي

---

(١٥١) قارن هذا التصور مع تصور بيير بورديو للفضاء الاجتماعي الذي سنعرض له في موضع لاحق من هذا البحث.

إلى الخفي، ومن الزائف إلى الحقيقي، ومن العرض إلى الجوهر، ومن الأشباح والظلال إلى النموذج المثال، ومن الشيطان إلى الله. وفي كل زوج من هذه التماثلات، يشكل الطرف الثاني المعنى العميق، والأصل، والماهية، والجوهر الذي يتعين الكشف عنه بالنظر والاستدلال كشرط لازم لإنتاج المعرفة الحقة والعلم اليقيني بالعالم.

أما عندما أصبح التمايز والاختلاف هو ما يشكل أساس التصور الحديث للكون، وأصبح كل شيء فيه لا يأخذ معناه إلا من تميزه عن غيره من الأشياء، أصبح التأويل بوصفه تقنية إنتاج للمعرفة لا يقوم على أساس العبور من الشبيه إلى المشبه به، من الظاهر والسطح والخارج والعرض والظل والصائر، إلى الباطن والعمق والداخل والحقيقي والأصل والثابت، بل يقوم على العكس من ذلك على أساس العبور مما يعتقد أنه الباطن والعمق والداخل... إلخ. إلى السطح والظاهر والخارج، لأن التأويل في هذا المنظور الحديث «قلب للأعماق وكشف عما كانت تخفيه» وفضح لها وتبيان أنها خلاف لما تعنيه وتدعيه[١٥٢]. فالتأويل هنا قراءة سيئة الظن بما تقرأ، تتضمن قدراً كبيراً من الشك تجاه مختلف الأفكار والقيم التي يعتقد أنها حقائق ثابتة، عميقة، ذات يقين مطلق. وبضربات مطرقة، تنكشف أمام عين الباحث الناقد ما تحويه من تضليل وزيف، ومصالح شخصية وطبقية، ودوافع وأوضاع لا علاقة لها بالحقيقة والموضوعية والعلم. وكلما غاص المؤول، منتقلاً من الأعراض إلى الأعماق، إلا واكتشف أن تلك الأعماق لا تحيل إلى حقيقة موضوعية مطلقة ثابتة، بل إلى مؤول آخر.

لا تتقابل الأعماق مع الظواهر (والسطوح والأعراض)، إذن، تقابل السماء مع الأرض، والله مع الشيطان، وعالم المثل مع عالم المادة والزيف، بل إنها على العكس من ذلك مجرد «سطح وقد انثنى وطرأ عليه ما طرأ»[١٥٣] من طمس وتزييف وتغليف وتقنيع بفعل تأويلات مؤولين سابقين. فكل عمق هو قبل كل شيء عمق خارجي يتبدى على السطح ولا وجود له إلا فيه. ودور التأويل بوصفه عملية إنتاج للمعرفة يكمن بالضبط في كشف الحجب وهتك الأسرار وتمزيق الأقنعة التي أخفته بها المصالح والرغبات والغرائز المتصارعة

---

(١٥٢) فوكو، المصدر نفسه، ص ٣٦.

(١٥٣) المصدر نفسه، ص ٣٦.

من أجل السيطرة والسيادة، كيما يبدو على السطح بوصفه عمقاً خارجياً، وعمقاً ظاهراً على السطح متموقعاً فيه.

يصدق هذا على نيتشه في **جينيالوجيا الأخلاق** كما رأينا، وعلى ماركس في **الرأسمال** وهو ينتقد المفهوم البورجوازي للنقد والرأسمال والقيمة، ويصدق على فرويد وهو يتحدث عن العلاقة بين الشعور واللاشعور، كما يصدق على منهجه، منهج التداعي الحر، بل يصدق أيضاً حتى على المكان الذي يتم فيه التحليل بحيث إن المريض يسترخي ممتداً أمام أنظار الطبيب المحلل الذي يراقبه من فوق بعين فاحصة متشككة[١٥٤].

ولما كان الكون في نظام التأويل الذي ساد في العصر الكلاسيكي، يشكل مكاناً محدوداً متناهياً لأن التشابه لا يمكن أن يكون إلا متناهياً[١٥٥]، ولما كانت العلامات فيه تتطابق بالضرورة مع الأشياء المتشابهة، وتتوزع فيه بشكل متجانس يجعل بعضها يحيل معناه على البعض الآخر، فإن حركة التأويل هنا لا تكون إلا حركة متناهية بالضرورة، تفضي في النهاية إلى الإقرار بوجود معنى عميق وأول وأصلي تتجسد فيه الحقيقة النهائية للأشياء والعمليات والظواهر.

ها هنا تكون العلامة «طيبة» خالية من أي مكر أو سوء نية، لأنها لا تقدم نفسها بوصفها تتضمن معنى قبلياً على وجودها، ناتجاً من تأويل سابق تتستر عليه وتخفيه، بل تقدم نفسها بوصفها علامة دالة بالضرورة على معنى حقيقي أصلي عميق ونهائي (على الرغم من أنه قد يتعرض لقدر من التشويش والغموض) في عالم منظم متجانس دالٍ على طيبوبة الله وخيريته[١٥٦]. ذلك الله الذي يضمن الحقيقة اليقينية والنهائية ضد مكر الشيطان أو الروح الخبيثة بتعبير ديكارت.

وعلى عكس ذلك تماماً، نجد أن حركة التأويل ـ في نظام التأويل الحديث والمعاصر الذي وضع أسسه ماركس وفرويد ونيتشه ـ عملية لا تنتهي أبداً. عملية لا تنتهي إلى أي حد أو ماهية أو حقيقة عميقة أولى أو أصل أو بداية أولى للأشياء والعمليات والظواهر، لأن نظام التأويل الحديث يفترض كوناً لا نهائياً ولا محدوداً، فهو كون كل ما فيه متميز مختلف، والاختلاف لا

(١٥٤) المصدر نفسه، ص ٣٧.
(١٥٥) المصدر نفسه، ص ٣٧.
(١٥٦) المصدر نفسه، ص ٤٠.

يمكن أن يكون محدوداً ومتناهياً من جهة، ولأن العلامات التي تتوزع في فضاءاته المتباينة المختلفة والتي افتقدت روابطها الضرورية مع الأشياء فيه، سرعان ما ارتبطت مع بعضها البعض ارتباطاً جعلها تبدو على شكل متوالية لا نهاية لها من دون أصل ولا حد ولا قعر ولا بداية من جهة أخرى. فالعلامات لا تتضمن أي معنى أصلي يمكننا الوصول إليه بواسطة التعريف كما رأينا، بل تتضمن قدراً من المعاني والمدلولات المختلفة التي يساوي عددها عدد المؤولين من السادة القادرين على منح اللغة والأشياء والظواهر، المعاني التي يريدونها ويرغبون فيها. ومن ثم افتقدت العلامات «طيبتها» وأصبحت «خبيثة ماكرة» لا لكونها تعرضت لغموض طارئ عليها يستدعي تأويلاً يرجع بها إلى معناها الحقيقي الأول والأصلي، بل لكونها هي ذاتها نتاجاً لتأويلات سابقة عليها، وكل ما تزعم أنه الحقيقة، والمعنى الأول والأصلي، ليس في واقع الأمر إلا غلافاً وقناعاً وتزويراً وإخفاء وتستراً على تأويلات سابقة. تأويلات يقف وراءها في مجرى التاريخ صراع ضار بين سادة مؤولين كل منهم يريد أن يسم الأشياء بالحقيقة والمعنى والدلالة التي تنسجم مع إرادته ورغبته ومصالحه، في وقت أصبح فيه العالم خلواً من الطيب المتعالي الضامن للمعنى الأصلي وللحقيقة اليقينية النهائية، وأصبح العالم بما فيه من أشياء وسيرورات وكلمات وعلامات عبارة عن تأويلات متتالية وضعها أولئك السادة المنعمون مانحوا القيم والدلالة لكل شيء (بدافع الرغبة والمصلحة الطبقية وغريزة السيادة والسيطرة). فالعلامات ـ يقول فوكو ـ «قبل أن تصبح علامات، تكون قد قامت خلال تاريخها بتأويلات. وهي لا تعني شيئاً وتدل عليه إلا لكونها تأويلات «قبلية سابقة». وهذا ما يعنيه نيتشه أيضاً عندما يقول إن الكلمات قد اخترعت عن طريق الفئات العليا. فهي لا تشير إلى مدلول (نهائي) وإنما تستدعي عملية تأويل متواصل لا ينتهي ولا يفضي إلى حقيقة نهائية. وإذا كانت كل علامة تأويل يفضي بدوره إلى تأويل آخر يؤسس علامة أخرى عبر تسلسل لا نهاية له، ما يجعل من التأويل عملية لا تكتمل أبداً، فسبب ذلك يكمن في «عدم وجود ما يؤول. فليس هناك عنصر أول ينبغي تأويله وينطلق منه التأويل. لأن العناصر كلها تكون في الحقيقة تأويلاً. . . ولا يكون هناك موضوع ما من موضوعات التأويل إلا وقد أُول من قبل بحيث تكون العلاقة التي تقوم في عملية التأويل علاقة عنف، بقدر ما تكون علاقة توضيح وكشف. وبالفعل، فإن التأويل لا يكشف خفايا مادة للتأويل تعطي نفسها بشكل سلبي ومنفعل، إن

التأويل لا يمكنه إلا أن يستحوذ وبعنف على تأويل آخر سبق وجوده من قبل، فيقلبه وينزل عليه ضربات عنيفة»[١٥٧].

لا يصدق هذا الانفتاح البنيوي للتأويل، على نيتشه فقط، بل يصدق على ماركس وفرويد أيضاً. فجميع هؤلاء المفكرين الذين شكل فكرهم الأرضية التحتية للفكر المعاصر، يلتقون عند مبدأ أساسي هو رفضهم القاطع لوجود أصل أول لأي شيء كيفما كان (يمكن أن تؤول إليه الأشياء والعلامات لاكتشاف حقيقتها وهويتها العميقة الأصلية).

إذ رفض ماركس أثناء مناقشته لتجريدات هيغل وفويرباخ ذات الطابع الميتافيزيقي في ما يتعلق بالإنسان (المجرد والكلي)، افتراض وجود إنسان أصل مكتفٍ بذاته (على طريقة روبانسون كروزويه أو حي بن يقظان)، إنسان قائم بذاته ويتقوم بنو البشر بالاستناد إليه كما لو كان جوهراً وأصلاً ينحدر منه بنو البشر، وماهية مطلقة لهم، ماهية مطابقة لذاتها عبر منعطفات التاريخ وتحولاته. وأكد ـ على عكس ذلك ـ أن كل إنسان يفترض وجوده شبكة من العلاقات (لعل أبسطها علاقاته الضرورية ـ البيولوجية والاجتماعية ـ بإنسانين آخرين هما أبواه)، منها يستمد هويته وماهيته. . . وهكذا لا يمكن الحديث عن بداية أصلية لا للإنسان ولا لأي شيء آخر، يمكن الرجوع إليها التماساً لحقيقته.

بالإضافة إلى ذلك، نجد ماركس وهو يحلل علاقات الإنتاج، لا يؤول تاريخ علاقات الإنتاج لأنها علاقات إنتاج يتعين فهمها فهماً عميقاً لتفسير المجتمع تفسيراً علمياً، بل يؤول علاقات إنتاج سائدة تدّعي أنها طبيعية في محاولة إضفاء شرعية دائمة على سيادتها، وإخفاء حقيقتها بما هي علاقات طبقية تاريخية تعبر عن سيادة طبقة على طبقات أخرى. فدراسته لها دراسة تأويلية تتوخى فضح طابعها التاريخي والموقت والعابر والمصطنع والمعبر عن إرادة سلطة طبقية ضد أخرى من جهة، والكشف عن زيف ادعائها التطابق مع الأصل، والأصل هنا هو الطبيعة من جهة أخرى. وإذا كان ماركس قد أشار في أطروحات فويرباخ أن مهمة الفلسفة اليوم ـ عكس ما كانت عليه قديماً ـ لا تكمن في تأويل العالم وتفسيره، بل تكمن في العمل على تغييره، فإن فوكو يرى أن هذا التعارض بين التأويل والتغيير ورد لدى ماركس في سياق

---

(١٥٧) المصدر نفسه، ص ٣٩.

حديثه عن تاريخ الفلسفة ونهايتها، وهو ينحصر في هذا السياق، ولا يتعداه إلى سياقات فكرية أخرى كالاقتصاد السياسي وتحليلات ماركس السوسيوسياسية على غرار ١٨ من بروميير. فها هنا لا ينفصل التأويل عن التغيير لدى ماركس من جهة، ومن جهة أخرى نجد ماركس «لا يقدم. . . تأويله على أنه تأويل نهائي. وهو يعلم، كما يؤكد، أن بإمكاننا أن نقوم بتأويل أكثر عمقاً أو أكثر عمومية، وألا تفسير يكتفي بمحاذاة السطح»[١٥٨].

تعامل ماركس مع وقائع الاقتصاد السياسي كالنقود أو البضائع مثلاً، بوصفها تأويلات أشبه ما تكون في ذلك بالأعراض عند فرويد، وبعلامات كالخير والشر والعدالة عند نيتشه. كما قام بقلب الجدل ليقف على قدميه محرراً إياه من الاقتصار على معنى الإثبات والإيجاب والاكتمال والنهاية والتحقق المطلق الذي أصبح سمة لصيقة به على يد هيغل، وليشحنه من جديد بمعنى السلب والنفي وعدم الاكتمال والانفتاح البنيوي في وجود لا نهائي «لا يحتوي على أي شيء حقيقي ولا يعرف أي حد للتناقض»[١٥٩].

هذا الانفتاح البنيوي للتأويل الذي نجده ـ بحسب فوكو ـ لدى ماركس، في تحليلاته العلمية للاقتصاد والسياسة والمجتمع، نجد مثيلاً له لدى فرويد أيضاً، في تأويل الأحلام، وفي تحليل «دورا». فهنا وهناك، وجد فرويد نفسه ـ وهو يتعامل مع أعراض المرض وأحداث الحلم، بوصف كل منهما خطاباً ظاهرياً يتعين تأويله للوصول إلى الكشف عما يخفيه ويتستر عليه ويكتمه ويزيفه من دوافع لاشعورية ـ مضطراً للتوقف عن التأويل: ففي تفسير الأحلام، اعترف فرويد عندما حاول تحليل أحلامه الشخصية، أنه عاجز عن المضي في تأويل أحلامه إلى النهاية بسبب الحياء، واضطراره إلى أن يكتم أسراره الشخصية[١٦٠]. أما في تحليل «دورا»، فإن فرويد اعترف أيضاً بأن التأويل لا يمكن أبداً أن يتوقف عند تأويل أخير يمكن اعتباره هو الحقيقة الأولى العميقة والمطلقة، والمعنى الأول، والماهية الأصلية.

ذلك أن الطبيب المحلل عندما يراقب أعراض المرض وينصت لكلام المريض، يجد أنها ليست إلا تأويلات تحتاج بدورها إلى أن تأول (من قبل

(١٥٨) المصدر نفسه، ص ٤٢ ـ ٤٣.
(١٥٩) المصدر نفسه، ص ٤٠.
(١٦٠) المصدر نفسه، ص ٣٨.

الطبيب). لكن لما كانت أعراض المرض وأحاديث المريض نابعة من دوامة لاشعوره، وكان نشاط الطبيب المحلل لا يسلم بدوره من تأثير لاشعوره الخاص به، فإن تأويل الطبيب لأعراض مرض المريض يتطلب بدوره ـ كيما يكون موضوعياً ـ تأويلاً جديداً، وهكذا إلى ما لا نهاية له، من دون أن تنتهي سلسلة التأويلات إلى الرسو أخيراً على شطآن حقيقة أصلية أولى ونهائية للمرض النفسي. وإذا كان ماركس قد امتنع عن اعتبار تأويلاته تأويلات نهائية، ولم يدّع أنه وحده يمتلك القدرة على قول التأويل الحقيقي، فإن التحليل النفسي مع فرويد اعترف بدوره بـ (أنه ينبغي على التأويل أن يتوقف، وأنه لا يمكن أن يبلغ نهايته. . . فالتحليل لا يستنفذ، لكون العلاقة التي تربط المحلل بالمحلل تظل لا نهائية الأشكال، ولا تنفك تطرح عدة مشكلات)[١٦١].

وإذا كان هذا الانفتاح البنيوي للتأويل لا يعني في نهاية التحليل شيئاً آخر غير التسليم بأننا لا نصل إلا إلى الدال، أما المدلول الأصلي، موطن الحقيقة الأولى، والمعنى الأول، والهوية العميقة والثابتة للظواهر، فيبقى دوماً بعيد المنال، فإنه يعني أيضاً أن التأويل «يجد نفسه مرغماً على أن يؤول ذاته إلى ما لا نهاية»[١٦٢]. وعندما يؤول التأويل ذاته، لا يجد أمامه في كل مرة شيئاً آخر غير المؤول «فليس مبدأ التأويل إلا المؤول»[١٦٣] الذي يوجد دوماً في أوضاع إنسانية، إنسانية جداً، تتماهى دوماً بكل ألوان الصراع والتوتر والعنف، صراع الغريزة اللانهائي من أجل إشباع ذاتها وتحقيق أقصى قدر من اللذة في هذه الحياة بتحرير متواصل للفرد من سلطة مكبوتاته ومن قلقه النفسي، وصراع إرادات القوة المتعطشة دوماً إلى السيطرة والسيادة في هذه الحياة، صراع السادة والعبيد الذي يفضي إلى انتصار نهائي للسادة بانبثاق الإنسان الأعلى، وصراع الطبقات الذي ينتهي أخيراً بتحرير البروليتاريا لنفسها وتحريرها للإنسانية من الاستغلال كيما يتحول هذا الصراع من صراع الإنسان ضد الإنسان، إلى صراع الإنسانية ضد الطبيعة. وهذا يعني أن التأويل ليس حركة ذهنية مجردة تتعلق باللغة والخطاب بمعناهما الضيق، بل هو صيرورة إنسانية فردية واجتماعية وتاريخية متجسدة في أوضاع الأفراد والجماعات ما دام التاريخ ليس إلا جسد الصيرورة. وإذا كنا نعثر في اللغة ـ بل في أعماقها

(١٦١) المصدر نفسه، ص ٣٨.
(١٦٢) المصدر نفسه، ص ٤١.
(١٦٣) المصدر نفسه، ص ٤١.

وأساسها وقبلها بتعبير فوكو ـ على الـ (Allegoria) والـ (Hypnoia) معاً(١٦٤) فإننا نعثرفيها وقبلها وفي أساسها أيضاً على صراعات الناس أفراداً وجماعات وطبقات ومجتمعات من أجل امتلاك الحياة والسيادة فيها. صراعات لا نهائية، ولا يحدها حد أبداً. وما حركتها إلا الوجه الآخر لحركة التأويلات التي لا تكتمل أبداً. ولذلك كان نيتشه لا يكتفي بإعلان هجومه على الميتافيزيقا معتبراً إياها وريثاً للدين والأساطير وعلامة من علامات انحطاط المجتمعات الحديثة التي عاصرها، بل إنه كان يعتبر أيضاً أن الفلسفة نوع من (فقه اللغة الذي يظل دوماً معلقاً على أهبة لأن يفاجئنا. إنها نوع من فقه اللغة الذي لا يعرف الحدود، والذي يجد اكتماله دوماً عند نقطة أبعد. إنها فقه لغة لا يقر له قرار، والمقصود بالنقطة التي ينقطع عندها التأويل، تلك النقطة التي ينتهي عندها التأويل ليصبح مستحيلاً، والمقصود بذلك هو شيء شبيه بتجربة الحمق، وربما كانت تجربة الحمق هذه ثمن حركة التأويل التي تقترب إلى ما لا نهاية له من مركزها لتنهار محترقة(١٦٥).

وإذا كانت عين المؤرخ الجينيالوجي لا تعترف بالأصل الأول للأفكار والأفعال والخطابات والأشياء، فلأسباب نعثر عليها (في حالة نيتشه) كلما حفرنا عن المعاني المختلفة التي استعمل بها نيتشه كلمة (أصل) والكلمات القريبة النسب منها في اللغة الألمانية. كما نعثر عليها في ذلك التقابل الشهير الذي وضعه نيتشه ـ بحسب فوكو ـ بين ما يسميه بـ «الحس التاريخي» (الذي هو الأداة المفضلة للجينيالوجيا، ويطابق بينه وبين ما يدعوه بالتاريخ الفعلي) من جهة، وبين ما يسميه بتاريخ المؤرخين أو التاريخ التقليدي أو التقليد التاريخي اللاهوتي أو العقلاني من جهة أخرى.

ومما لا شك فيه، فإن رفض البحث عن الأصل، ورفض التاريخ التقليدي، يشكلان لدى نيتشه وجهين لعملية فكرية واحدة تفضي إلى تأسيس الجينيالوجيا بوصفها بديلاً من التاريخ التقليدي اللاهث دوماً نحو الوصول إلى الأصل، من دون أن يعني ذلك أن الجينيالوجيا تعادي التاريخ وتتنكر له، لأنها بكل بساطة نمط من أنماط التاريخ الذي يتميز بمعاداته لنمط آخر من التاريخ هو التاريخ التقليدي. فالجينيالوجيا ـ بتعبير فوكو الذي يستخدم نيتشه إلى

(١٦٤) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(١٦٥) المصدر نفسه، ص ٣٨.

أقصى حد ينعدم عنده الحد بين الرجلين ـ «لا تعارض التاريخ... بل تعارض ـ على العكس من ذلك ـ عرضاً تاريخياً ميتافيزيقياً للمعاني والدلالات المثالية، وللغائيات غير المحددة. إنها تعارض البحث عن الأصل»(١٦٦).

تتعارض الجينيالوجيا مع البحث عن الأصل لأسباب ثلاثة يجملها فوكو في ما يلي:

١ ـ عندما نبحث (وفق منظور التاريخ التقليدي) عن الأصل، فإننا في الواقع نبحث فيه عن هوية صافية خالدة للأشياء والكلمات، سابقة عليها، مؤسسة لها... هوية لاتاريخية، متعالية، لا تتأثر بما قد يطرأ للأشياء والكلمات من تغيرات وتحولات وانقلابات ومنعطفات، ومن أشكال المكر والالتواء والتخفي والتنكر والتقنع خلال صيرورتها الملموسة.

لا يعني البحث عن الأصل إلا احتقار التاريخ وما اعترى الأشياء والكلمات والممارسات فيه من تغيرات وصيرورات، واعتبار تلك التغيرات المتراكمة مجرد أعراض خارجية وتشوهات والتباسات طارئة يتعين اختراقها للعبور أخيراً إلى الكشف عن سر تلك الأشياء والكلمات والممارسات: أي عن هويتها الأولى والأصيلة.

هذا ما يراه التاريخ التقليدي، الميتافيزيقي واللاهوتي، في الأشياء والكائنات: وراء التغير يرى الثبات، ووراء الاختلاف والتناقض والكثرة يرى الهوية والتطابق والوحدة.

أما التاريخ الجينيالوجي فلا يرى، بل ينصت.

وعندما ينصت (بحسه التاريخي) مبتعداً عن كل أشكال الرؤية الميتافيزيقية واللاهوتية، فإنه يكتشف أن وراء الأشياء والكلمات يوجد «سر مغاير تماماً» لذلك الذي اكتشفته عين المؤرخ التقليدي، وهذا السر المغاير هو أن الأشياء والكلمات بلا ماهية، بلا هوية مطابقة لذاتها دوماً، أو إن شئت ـ بتعبير يتوخى الإيجاب ـ إنها ذات ماهية وهوية، غير أنها هوية تكونت تدريجياً ـ في أتون الصراع، خلال صيرورتها التاريخية ـ من عناصر وأشكال غريبة عنها. فإذا ما اعتبرنا العقل هو تلك الماهية الأولى والنهائية التي تؤول إليها كافة الموجودات، فإن البحث الجينيالوجي يثبت لنا بأن العقل ليس هو الأصل في هذا الوجود، بل

---

(١٦٦) Foucault, *Dits et écrits*, vol. 2: *1970-1975*, p. 136.

هو حدث طارئ، وواقعة تاريخية نتجت في الإنسان من صدفة الصراع بين الغرائز وإرادات القوة المتنافسة.

وفي هذا تقف الجينيالوجيا على طرفي نقيض من كل أشكال العقلانيات الميتافيزيقية التي عرفها تاريخ الفلسفة: الكوجيطو الديكارتي، الهيغلية، وقبلهما المثالية الأفلاطونية.

وإذا ما اعتبرنا أن ذلك الأصل هو الحقيقة، فإن الحقيقة ـ وما يتعلق بها من موضوعية ومناهج وصرامة علمية ـ ليست بدورها إلا نتاجاً لصدفة الصراع الذي يميز حقل العلم والعلماء، والذي «ينم عن أهواء العلماء وأحقادهم وسجالهم الذي لا ينتهي. ذلك الصراع المتسم بالتعصب والرغبة في الانتصار بأسلحة شحذت بتؤدة خلال نزاعات شخصية طويلة[١٦٧]. ها هنا نجد فوكو يستخدم نيتشه، ما في ذلك شك. لكن ألا نجد هنا ـ أيضاً ـ بيير بورديو يستخدمهما معاً، وهو ما سنقف عنده في ما بعد.

إذا لم يكن الأصل هو العقل، ولا الحقيقة، فهل يكون هو الحرية؟ كما ذهب إليه فلاسفة عصر الأنوار، وبعض الفلاسفة الوجوديين المعاصرين مثل سارتر؟

عندما يصغي التاريخ الجينيالوجي بأذنه المرهفة إلى سيرورة التاريخ لا يسمع فيه إلا جلبة الصراع الضاري بين الإرادات، بعضها يريد إخضاع البعض الآخر وتطويعه لرغباته ومصالحه. أما الحرية فليست في هذا السياق إلا «اختراعاً للطبقات السائدة»، اختراعاً يمكن السادة من الدفاع عن امتيازاتهم بوصفهم سادة، حازوا على مطلق التصرف في الأشياء والبشر.

إذاً، كلما بحثنا عن أصل لتاريخ الأشياء والكلمات والممارسات، كلما وجدنا أنفسنا لا أمام هوية صافية ثابتة مطابقة لذاتها عبر الزمن، بل أمام اختلالات واختلافات وصراعات وتبعثر أشياء أخرى.

في أصل تاريخ كل شيء يكمن التشظي والاختلاف والتعدد والشتات، ولا شيء غير الشتات[١٦٨].

٢ ـ عندما يبحث التاريخ التقليدي عن الأصل، فإنه ينطلق من أولية

(١٦٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٣٨، وفوكو، **جنيالوجيا المعرفة**، ص ٥٠.

(١٦٨) المصدران نفسهما، ج ٢، ص ١٣٨ و٥٠ على التوالي.

مفادها أن الأصل مكتمل ونفيس وينطوي على قدر عالٍ من التسامي والقداسة، لأن الأشياء لا يمكن أن تنبثق ـ في بداية الزمن ـ من يد الآلهة إلا وهي كاملة وعلى درجة عالية من السمو.

ومن ثم كان الأصل وجوداً ممتلئاً كاملاً مطلقاً روحياً «إلهياً» مقدساً، وكل ما يعقبه في سيرورة الزمن من أشكال الموجودات لا يشكل بالنسبة إليه إلا انحطاطاً وتدهوراً. فالأصل ـ في هذا المنظور ـ موجود دوماً قبل السقطة والتدهور، قبل الجسد، قبل العالم والزمن. إنه بجوار الآلهة دوماً وبصحبتها. وكل حديث عنه هو تغن بمحتده الإلهي[١٦٩]. ومن ثم كان الحديث عن الأصل حديثاً ينفتح باستمرار على تصور ديني لاهوتي للعالم والزمن والحقيقة والدلالة. . . إنه حديث **الإنسان الديني** بتعبير ميرسيا إلياذ.

أما التاريخ الجينيالوجي، فلا يبحث عن الأصل، بل يبحث عن البدايات التاريخية للأشياء والوقائع والدلالات بما تعنيه البداية من تواضع وتموقع في الأسفل، وفي المتغير والنسبي والزمني والعابر، ومن تخلص من الاعتداد النرجسي بالذات وبتساميها المزعوم في هذا الكون.

وبقدر ما يقود القول بالأصل، إلى بناء نرجسية الإنسان بوصفه القيمة الأسمى في الكون (وفق ما ذهبت إليه النزعة الإنسانية في فلسفة النهضة والأنوار)، أو بوصفه ذا محتد إلهي، بقدر ما تقود البداية التاريخية التي تقول بها الجينيالوجيا كبديل من الأصل، إلى جرح نرجسي آخر (يعود بالإنسان إلى أبعاده الواقعية)، جرح ناجم عن اكتشاف داروين أن الإنسان ليس إلا حدثاً تاريخياً انبثق عن وجود سابق هو وجود القرد. فلطالما سعى القائلون بالعودة إلى الأصل «إلى إيقاظ الشعور بسيادة الإنسان، بواسطة البرهنة على ولادته الإلهية: وهذا ما أصبح الآن طريقاً محظوراً، لأنه في باب الإنسان يوجد القرد. . . فحتى زرادشت له قرده الذي يقفز وراءه، ويمسك بتلابيبه»[١٧٠].

٣ ـ ترتبط المسلمتان السابقتان اللتان ينطلق منهما التاريخ التقليدي في قوله بالأصل كمعنى نهائي للعالم وللخطاب والفعل، بمسلمة ثالثة مفادها أن الأصل هو موطن الحقيقة التي توجد دوماً في الماوراء وفي الخلف على نحو مطلق،

---

(١٦٩) «Nietzsche, la généalogie, l'histoire,» dans: Foucault, *Dits et écrits*, vol. 2: *1970-1975*, p. 139.

(١٧٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٤٠، وفوكو، جنيالوجيا المعرفة، ص ٥١.

لأنها هي التي تؤسس إمكان وجود المعرفة البشرية، ووجود كل الخطابات، على الرغم من أن هذه المعرفة، وهذه الخطابات ـ الخاضعة لإرادة القوة، وصراع المصالح الاجتماعية المتناقضة، وجموح الرغبة ـ تحجبها وتخفيها باستمرار.

أما التاريخ الجينيالوجي، فينطلق على العكس من ذلك من مسلمة مفادها أن الحقيقة ليست هي النقطة النهائية الموجودة خلف كل شيء على نحو مطلق، بل هي نتاج تاريخي يوجد خلفه «انتشار ألوفي للأخطاء»[١٧١]، وقعقعات وهمهمات وجدالات وموازين قوى بين الناس، تجعلها تتخذ في هذا الطور من أطوار التاريخ معنى صواب يعتبر في طور آخر مجرد خطأ يتم استبداله بصواب سرعان ما يصير خطأ في زمن آخر وعلى يد قوى أخرى.

وهذا يعني من جهة أن الحقيقة خطأ لم يدحض بعد في مجرى التاريخ، ومن جهة أخرى أن للحقيقة تاريخاً، غير أنه تاريخ خطأ اكتسب اسم الحقيقة[١٧٢].

ولذلك يختلف المؤرخ الجينيالوجي عن المؤرخ التقليدي في كونه يعطي أهمية قصوى إلى تحولات التاريخ وأطواره وانعطافاته، ولا يعترف بوجود أي أصل لأي شيء. فما يهمه ـ وهو يقف أمام موضوع ما، محاولاً الوقوف على معقوليته ـ هو الوقوف على تفاصيل بدايته وانبثاقه باعتباره ناجماً عن علاقات قوى متصارعة في صيرورة التاريخ، وتعرية تلك البداية من كل الأقنعة التي تختفي وراءها كيما تبدو معالمها واضحة في ضوء النهار.

وإذا كان القول بالأصل من قبل التاريخ التقليدي يؤدي إلى استصغار شأن الأحداث والتغيرات والانعطافات التاريخية، ما دامت لا تشكّل في نظره إلا مظهراً زائفاً، وتشويهاً لنقاوة الأصل، فإن التاريخ الجينيالوجي ـ عكس ذلك تماماً ـ لا يعتبر الأصل إلا مجرد وهم ميتافيزيقي (لاهوتي وأسطوري) يتعين التخلص من إساره كشرط لازم للإلمام بما يجري في الواقع الملموس من انبثاق للأشياء في صيرورة الزمن، ومن بدايات وتغيرات وقطائع وانعطافات.

ولذلك كان الجينيالوجي محتاجاً إلى التاريخ كيما يطرد وهم الأصل، مثله في ذلك مثل الفيلسوف الذي يحتاج إلى الطبيب كي يتخلص من وهم الروح. وإذا كان التاريخ (بكل ما يتسم به من تطورات وأزمات، من ركود

---

(١٧١) Foucault, Ibid., vol. 2: *1970-1975*, p. 140.

(١٧٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٤٠.

وثورات، ومن هزات وتشجنات) هو جسد الصيرورة، جسد خال من أي روح، ومن أي مثال، ومن أي غاية، ومن أي أصل، فإن كل حكم على الخطاب الفلسفي يتطلب بالضرورة تشخيص أمراض الجسد، بل والإلمام بأحواله في حالتي الصحة والمرض. فليس للأفكار والمفاهيم والخطابات حضور خارج الجسد، إنها تنبثق من أحواله وأوضاعه، وصراع القوى المتنافسة على إخضاعه واستثماره والتحكم فيه.

هكذا إذن، يرفض فوكو ـ بعد نيتشه، بل وبعد الجينيالوجيين الآخرين مثل فرويد وماركس ـ الحديث عن الأصل، ويفضل الحديث عن البدايات، والانبثاقات، وعن المصدر والمنبع. وعندما ينقب التاريخ الجينيالوجي على البداية والمصدر، عائداً إلى الماضي، فإنه لا يفعل ذلك بهدف إقامة استمرارية بين الماضي والحاضر، ولا بهدف تبيان أن الماضي لا يزال ماثلاً في الحاضر، متحكماً في سيرورته نحو المستقبل، بل يفعل ذلك فقط بهدف وصف ما جرى في تبعثره وتعدده واختلافه من جهة، وإدراك أن ما يجري في الحاضر إنما هو مترتب ـ على نحو تؤدي فيه الصدف دوراً إساسياً ـ على تراث الماضي، بكل ما يتضمنه ذلك التراث من أخطاء وانقلابات وانحرافات ونزاعات من جهة أخرى. وليس هذا التراث «مكسباً، ملكاً، يتراكم ويتمدد ويتصلب، بل إنه مجموعة من التصدعات والانشقاقات والطبقات اللامتجانسة التي تجعله غير مستقر، وتهدد وارثه من الداخل أو من فوق». وإن ما يعانيه الخلف من فوضى واضطراب، ومن نقص وضعف، وخطأ في التمييز والحكم، يعود في معظمه إلى سوء التقدير، وسطحية التفكير، والتسرع في الاحكام التي اقترفها أسلافهم.

ولذلك، فإننا عندما نبحث عن المصدر بهذه الكيفية، فإننا نفكك ما كان يبدو موحداً، ونحرك ما كان يبدو ثابتاً، ونبرز تناقض ما ظل يبدو متجانساً على الدوام. فعندما نحلل تحليلاً جينيالوجياً ما يدعيه العلماء لأنفسهم في الحقل العلمي من مقاصد مجردة من المنفعة الذاتية، ومن تعلق بالموضوعية العلمية، فإننا نكتشف أنهم انحدروا ـ سواء كانوا وضعيين أو عقلانيين نقديين ـ من مجال مغاير لمجالهم العلمي الثقافي هو مجال النزاعات الضارية التي يؤججها تضارب المنافع والمصالح الذاتية: مجال كتّاب المحاكم ومحامو الدفاع[١٧٣].

(١٧٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٤٢.

وإذا كان المصدر أو المنبع أو المحتد أو المنحدر يحيلنا على ماض نعتقد أنه يضرب بجذوره بعيداً عنا في الزمن، ماض ولّى وانقضى، فإن المؤرخ الجينيالوجي عندما ينصت إلى دبيب الأشياء والكلمات في مجرى الزمن، يكتشف أن المصدر والمنبع ـ كما الماضي ـ لا يوجد هناك، بعيداً عنا، بل يوجد في جسدنا ذاته: «مسجلاً في النظام العصبي، وفي المزاج، وفي الجهاز الهضمي.. في التنفس السيئ، والتغذية السيئة، والجسد الضعيف المعتوه الخاثر لأولئك الذين ارتكبوا أخطاء» في الماضي. فالخطأ والصواب لا يوجدان وجوداً مفارقاً للجسد، بل يوجدان وجوداً محايثاً له، متماهياً به.. فنحن لا نفكر إلا بجسدنا، وكل ما ينجم عن ذلك التفكير من صواب أو خطأ يؤثر في ذلك الجسد، ويسمه... بل يَشِمُه.

والدليل على ذلك، أن الأسلاف كلما خارت قواهم، وأطبق عليهم العياء، والتبسَتْ عليهم الأمور، احتقروا الوجود الدنيوي، مفترضين وجوداً أخروياً أسمى منه، وابتدعوا حياة الزهد والتقشف، كلما ورثت أجساد الخلف تبعات ذلك: فهي التي ستتعذب بذلك، وتمرض، وتصاب بالوهن والعياء. بل إن فوكو يذهب بعيداً مقتفياً أثر نيتشه في تحليله الجينيالوجي لعالم الأفكار في علاقته بعالم الجسد، إلى حد القول إن الحياة الفكرية ظهرت في المجتمع البشري متميزة بذاتها عندما ظهر فيه أناس أتعبتهم النزاعات والصراعات والتوترات التي تخترق الحياة الاجتماعية اختراقاً شاملاً، فانزووا منسحبين منها، وقد فترت شهواتهم وخمدت رغباتهم، وتعاطوا للتأمل في الكائنات والموجودات، وأصبحوا لا يشكلون خطراً على أي أحد ما جعلهم ـ هم وأفكارهم ـ يحرزون تقدير الناس (لأن الناس يقدرون جيرانهم الذين استكانوا إلى حياة الألم ولا يهددونهم في حلبة المنافسة على أي شيء).

ومع مرور الزمن، أصبح أولئك المنزوون المنسحبون من حلبة الصراع، المتفرغون للتأمل والتفكير، مفكرين يعترف المجتمع بتميزهم، وأصبحت جماع خطاباتهم وأفكارهم التشاؤمية في الحياة، تشكّل الحياة الفكرية للمجتمع، وتبدو كما لو كانت مفصولة عنه متسامية عليه، في حين أنها ليست إلا نتاج عياء أصيب به الجسد في أتون الصراع اللانهائي بين إرادات القوة التي تؤسس الوجود برمته.

إذاً، كل ما يقع في التاريخ من أحداث ووقائع، من أكاذيب وحيل وعداوات، ومن تأويلات مفروضة على الأشياء والكلمات بالعنف والقوة، لا

يحدث بمنآى عن الجسد، بل يحدث فيه ويتسجل، انطلاقاً من القوى الحيوية التي تحركه وتتصارع من أجل السيطرة عليه. «فقد نعثر فوق الجسد ـ يقول فوكو بتعبيره الساحر الرائع ـ على آثار الحوادث الماضية، لأن الرغبات والإخفاقات منه تتولد، وفيه تنعقد عراها ثم تختفي بغتة، بل فيه أيضاً تنحل لتدخل في صراع تتلاشى بعده في إثر بعضها، ويتوالى خصامها على هذا النحو بدون كلل. الجسد ساحة لتسجيل الحوادث (أما اللغة والعلامات والأفكار فتذيب الحوادث وتبددها). إنه المكان الذي تفكك فيه الأنا (الأنا التي تحاول أن تمنحه شعوراً زائفاً بوحدة جوهرية)، إنه حجم يخضع أبداً لتفتت مستديم، والجينيالوجيا باعتبارها تحليلاً للمصدر تجد نفسها في حال تلاحم مع الجسد والتاريخ، عليها أن تبين أن الجسد ينقشه التاريخ ويخربه التاريخ»(١٧٤).

ليس إنغلز وحده ـ مقتفياً أثر ماركس ـ هو الذي كان يؤكد أن التاريخ يولده العنف، وأن العنف قابلة التاريخ، فهذا فوكو ـ مقتفياً آثار هؤلاء الألمان العظام نيتشه وماركس وإنغلز ـ يؤكد بدوره ـ بعد انتهاء الحرب العالمية وما أعقبها من حروب موقعية هنا وهناك في العالم ـ على أن التاريخ البشري ـ بأحداثه الكبرى أو الصغرى ـ عنف معمم، حرب عامة لا هوادة فيها، لا حل نهائياً لتناقضاتها المتوالية، يتجابه في ساحتها أفراد المجتمع البشري وقد انقسموا بحسب مواقعهم في ميزان القوى السائد فيها إلى مهيمنين سائدين من جهة، ومهيمن عليهم مسودين من جهة أخرى. وكل حدث من أحداث التاريخ لا ينبثق إلا بوصفه حالة خاصة من تلك الحرب العامة التي تسود الكون البشري، وبروزاً لقوى متصارعة على السيادة والسيطرة يجعلها تقفز من الكواليس إلى المسرح بكل ما لها من بأس، وما هي عليه من عنفوان(١٧٥).

ومن ثم فإن أي حدث تاريخي لا يخضع في انبثاقه لعلة غائية مفارقة، ولا لعلة ضرورية آلية، ولا لعلة فاعلة واعية مفارقة أو غير مفارقة، تتصوره في الذهن على شكل جوهر وماهية قبل أن تصنعه بمراسيم وقوانين في الواقع، بل يخضع فقط لصدفة الصراع بين القوى المتجابهة في فضاء تتوزع فيه على مواقع يجاور بعضها البعض، ويقع بعضها فوق البعض الآخر. فضاء رمزي مفتوح، هو عبارة عن «اللامكان»، أو إن شئت هو عبارة عن «مسافة

(١٧٤) فوكو، جنيالوجيا المعرفة، ص ٥٤.
(١٧٥) المصدر نفسه، ص ٥٦.

محض» تفصل بين القوى المتصارعة وتقسمها إلى أقوياء وسادة من جهة، وضعفاء ومسودين من جهة أخرى. إنه مكان بنيوي رمزي، أو إن شئت إنه مكان افتراضي، يشكل مستوى مغايراً مختلفاً متميزاً عن المكان الواقعي من جهة، وعن المكان الخيالي من جهة أخرى. ثم إنه يتضمن فجوة، حيزاً فارغاً (case vide) بتعبير غيلز دولوز، علاوة على القوى المتصارعة التي تحتل مواقع متمايزة فيه... ومن دون هذه الفجوة، لا يمكن للأحداث أن تنشأ وأن تنبجس انبجاساً «لا أحد بمسؤول عنه ولا أحد بقادر على أن يجعل منه مجداً»، لأنه بكل بساطة «ينشأ دوماً من خلال فجوة»[١٧٦].

كل الأحداث والوقائع، كل البدايات والانبثاقات التي تظهر وتختفي على مسرح التاريخ، بما في ذلك القيم والحقيقة والمنطق والعقل والحرية، (وليس فقط قرارات السلم والحرب واستحداث النظم وعقد المعاهدات المختلفة)، إنما انبثقت بوصفها تجسيداً لهيمنة إرادة قوة جماعة من الناس الأقوياء على إرادة قوة جماعة أخرى من الناس الضعفاء، هيمنة موقتة في الزمان ناجمة عن نسبة القوى المتأرجحة بين الإرادتين المتصارعتين، وليس عن قرارات وتشريعات وقوانين وقواعد. وما التشريعات والقوانين والقواعد السائدة في ذلك المجال المفتوح، في تلك المسافة المحض، إلا تعبيراً عن هيمنة قوى على أخرى وتجسيداً لها. ففي كل مرحلة من مراحل التاريخ، تسعى الهيمنة السائدة إلى فرض ذاتها في مدونات القانون والشعائر الدينية والأعراف والتقاليد والأخلاق، على نحو يبدو معه المهيمن عليهم كما لو كانوا راضين بها بوصفها قواعد كونية، قواعد نتجت من التراضي والتوافق الطوعيين بين المهيمنين والمهيمن عليهم، الناجمين بدورهما عن الرغبة في السلم والتعاون، بيد أن الإنصات الجينيالوجي للتاريخ، يكشف في كل مرة وراء مختلف القواعد والقوانين والشعائر السائدة، إن «الرغبة المدبرة في الاقتتال، والتعطش إلى الدم، هما القاعدة السائدة، ومن العبث أن نقول إن الإنسانية تتقدم من معركة إلى أخرى تقدماً بسيطاً ينتهي بتعارف شامل متبادل تحل فيه القواعد المرعبة محل الحرب. فما تفعله الإنسانية هو أنها تنصب كل ضرب من العنف ضمن منظومة من القواعد وتدمجه فيه، إنها بذلك تمضي من هيمنة إلى هيمنة»[١٧٧].

(١٧٦) المصدر نفسه، ص ٥٦.
(١٧٧) المصدر نفسه، ص ٥٧.

ها هنا نجد فوكو يبتعد بمسافات كبيرة عن المواقع النظرية لكل من ماركس الذي يبشر بنهاية الصراع الطبقي، ونهاية هيمنة طبقة على أخرى بانتصار البروليتاريا، كما يبتعد عن نيتشه الذي يبشر بطوبى انبثاق عهد الإنسان الأعلى، ويقترب اقتراباً كبيراً من ماكس فيبر.

ليس إذاً احتكام الناس في الفضاء الاجتماعي إلى القانون والقواعد، وتراضيهم حولها، ابتعاداً عن منطق الصراع والاحتراب والهيمنة، بل دليل على انتصار ساحق لهيمنة إرادة قوة على إرادة قوة أخرى ضعيفة. ذلك أن «القواعد في حد ذاتها فارغة وعنيفة وغير مقيدة بأي غاية. لقد صنعت لتكون مسخرة لهذا الأمر أو ذاك، لحساب فلان أو فلان. ولعبة التاريخ الكبرى تتمثل فيمن يفوز بالقواعد ويستأثر بها ويستعملها في معنى مغاير ويعكسها لترتد على نحور الذين فرضوها.

ومن ثم، فإن تحليل الخطاب تحليلاً جينيالوجياً، يتطلب إخراجه من نطاق اللغة الضيق، لوضعه في صيرورة التاريخ، بكل ما يعنيه التاريخ من صراعات بين إرادات قوة متباينة، ومن تكتيكات واستراتيجيات. فليس الخطاب في المنظور الجينيالوجي إلا ممارسة نوعية مرتبطة أشد ما يكون الارتباط بممارسات متنوعة في مجرى التاريخ. ولعل هذا هو ما يعنيه فوكو بقوله في **الحقيقة والسلطة**:

«أعتقد أن ما يجب الاستناد إليه، ليس نموذج اللغة أو الدلالات، بل الحرب. والمعركة التاريخية التي تجرفنا وتحددنا هي تاريخية حربية لا كلامية، **علاقة سلطة، لا علاقة معنى**. ليس للتاريخ معنى مما لا يعني أن التاريخ لا مجد أو متنافر. إنه على العكس من ذلك قابل للفهم، ويجب أن يكون تحليله ممكناً، حتى في أدنى التفاصيل، لكن حسب معقولية الصراعات والاستراتيجيات والتاكتيكات»(١٧٨).

ولما كان المحلل الجينيالوجي لا يعيش ـ هو الآخر ـ إلا في مجرى هذا التاريخ، ويستعمله «استعمالاً جينيالوجيا»، أي «ضد أفلاطوني» أو لاأفلاطونياً، فإنه يتميز من المؤرخ التقليدي بوعيه العميق بنسبية المعرفة التي ينتجها، والأحكام التي يصدرها، والمواقف التي يتخذها، إذ إن تلك المعرفة

---

(١٧٨) ميشيل فوكو، **الحقيقة والسلطة**، ص ١٣٢.

والأحكام والمواقف تبقى دوماً مشروطة بالموقع الذي ينظر منه، وباللحظة التي يوجد فيها، وبالموقف الذي يتخذه من الصراع التاريخي الجاري في عصره، وهو موقف قد لا يخلو من الرغبة والمصلحة الفردية والفئوية، وما ينتج من ذلك كله من تحيز لهذه الجهة ضد تلك.

إن المعرفة الجينيالوجية معرفة منظورية (لا تسعى وراء وهم الكلية والشمولية، ولا وراء الموضوعية المطلقة، ولا اكتشاف غائية التاريخ ومعقوليته). ولأنها معرفة منظورية، فإن صاحبها يعلم تمام العلم «أنه ينظر من زاوية بعينها، قصد التقويم، قصد الرضى وعدم الرضى. وبدل أن تنمحي نظرته في خجل أمام ما تراه، بدل أن تبحث فيه عما يتحكم فيها من قوانين فتخضع له كل حركاتها، فإنها تعلم من أين ترى مثلما تعلم ما تراه»[(١٧٩)].

وبذلك تتمكن هذه المعرفة الجينيالوجية ـ وهي تتكون وتتشكّل من خلال تحليل موضوعاتها انطلاقاً من هذا المنظور أو ذاك ـ من القيام بجينيالوجيتها، على العكس تماماً من المؤرخ التقليدي الذي يلغي عنصر الإرادة من الكون البشري، فيضطر في سعيه المثالي نحو تحقيق الشمولية والكلية والموضوعية، إلى «أن يتحامل على نفسه، ويقمع ميولاته، ويتحاشى أذواقه، ويشوش منظوره الخاص كي يضع مكان ذلك هندسة شمولية شمولاً وهمياً. عليه أن يقلد الموت كي يدخل مملكة الأموات ويكتسب شبه وجود لا لون له ولا اسم. وفي هذا العالم الذي قضى فيه على إرادته الخاصة، يمكنه أن يبين للآخرين القانون المحتوم لإرادة عليا. وبما أنه رام أن يمحو في معرفته كل آثار الإرادة، فإنه سيجد جهة موضوع المعرفة صورة إرادة خالدة. إن الموضوعية عند المؤرخ هي قلب علاقات الإرادة بالمعرفة، وهي ـ في الوقت ذاته ـ الاعتقاد الضروري بالعناية والعلل الغائية وغائية التاريخ»[(١٨٠)].

وفي هذه النزعة المعادية لكل أشكال العلية (ما دام التاريخ في نظرها خاضعاً فقط لصدفة الصراع)، يلتقي ـ مرة أخرى ـ نمط التحليل الجينيالوجي بالتحليل الإركيولوجي. إنهما معاً يقفان من الحدث (ومن الخطاب) موقفاً يعترف له بتفرده ووحدته وندرته ويمتنع عن إذابته في اتصال سببي غائي يبدعه فكر المؤرخ، اتصال يرتكز على الوعي والقصد، وعي الذوات الفاعلة

---

(١٧٩) فوكو، جنيالوجيا المعرفة، ص ٦٠.

(١٨٠) المصدر نفسه، ص ٦٢.

في التاريخ (لا وعي المؤرخ الذي ينمحي كشرط لازم لتحقق الموضوعية المزعومة)، أو الوعي وقد اتخذ شكل العناية الربانية المتعالية، أو المغزى النهائي للتاريخ. وفي كل هذا تختلف الجينيالوجيا ـ الإركيولوجيا عن الأنماط التقليدية للتأريخ، تلك التي لا يتردد فوكو ـ مقتفياً أثر نيتشه في نقده للميتافيزيقا ولكل أشكال المثالية فلسفية كانت أو لاهوتية ـ في نعتها بالأنماط الأفلاطونية للتاريخ. هذه الأنماط التي لا تخرج عن إطار النموذج الميتافيزيقي للذاكرة (ذلك النموذج الذي لا يرى العالم إلا مقلوباً على الطريقة الأفلاطونية، حيث يحل الثبات والجوهر (أو الهوية) والحقيقة (أو الفكرة) والاتصال والاستمرار، محل الصيرورة والحسي والواقعي والرغبة وإرادة السيطرة والقوة والتحول والتعدد والاختلاف والانفصال واللاستمرار)، يصنفها فوكو في ثلاثة هي:

١ ـ التاريخ التذكاري

٢ ـ التاريخ الأثري

٣ ـ التاريخ ـ المعرفة.

وإذا كان التاريخ ـ مثله في ذلك مثل بقية العلوم الإنسانية ـ قد ظهر في أوروبا زمن الحداثة، في القرن التاسع عشر، «موطن الخلائط والادعاءات، وعصر الإنسان المزيج»(١٨١)، بتعبير فوكو، فلأن الإنسان الأوروبي الذي ظل منهمكاً في بناء الحداثة قروناً من دون أن تتاح له فرصة التوقف للتأمل في ما يعمله، وفي الأشواط التي قطعها في مساره، وفي ما اعترى ذاته من تحولات، قد توقف منهكاً خائر القوى في القرن التاسع عشر، أمام عالم فارغ من المعنى، ومن الأصالة، عالم من التناقضات والامتزاجات والخلائط، لم يعد فيه «الأوروبي... يعرف من هو في هذا العصر، إنه يجهل العروق التي امتزجت فيه، ويبحث عن الدور الذي يمكنه أن يناط به، إنه فاقد الشخصية»(١٨٢).

وقد أدى هذا التوقف اللاهث في القرن التاسع عشر، إلى تأمل الذات في علاقتها بالعالم وبالزمن، وإلى العودة إلى الماضي بوصفه مستودعاً للهوية

---

(١٨١) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(١٨٢) المصدر نفسه، ص ٦٢.

الضائعة والأصل الخالد الغابر. فكان التاريخ هو تلك الحرفة الفكرية التي نشأت في القرن التاسع عشر لتمكين الإنسان الأوروبي من البحث عن الزمن الضائع عله يعثر فيه على اسمه، وأصله، وهويته الخالصة، ما قد يضفي بعض المعنى على حاضره ومستقبله.

هذا التوقف اللاهث المتأمل الشبيه بتوقف المتعبين من صراعات الحياة وقد تحولوا إلى زهاد فيها لا يبتغون إلا التماهي بالحقيقة المجردة، هو ما يميز المؤرخين التقليديين الذين يدعون القدرة على إعادة بناء وقائع الماضي كما تمت فعلاً، وبشكل موضوعي متعالٍ عن الرغبة وتصارع الإرادات، كما لو كانوا آلهة، أو متماهين بالآلهة على شاكلة الزهاد.

فليس التاريخ لدى هؤلاء إلا تذكراً وتعرّفاً. إنه الصنعة التي تمكن المؤرخين من أن يصنعوا للإنسان الحديث، إنسان عالم الحداثة، الباحث عن هويته الضائعة المستباحة في الحاضر، «هويات استبدالية» تتجسد في نماذج وشخصيات الماضي، و«تبدو أكثر تشخصاً وواقعية من هويته»[١٨٣].

وعندئذ لن يكون أمام إنسان عالم الحداثة إلا أن يتعرف إلى هويته الخاصة وقد تحققت ـ بفضل إنشاءات المؤرخين ـ في تلك الهويات الماضوية المستعادة. إن العملية إذاً عملية قياس، قياس الحاضر على الماضي المستعاد، قياساً بموجبه يصبح ذلك الماضي (أو نماذج منه)، أصلاً يستمد منه الحاضر معناه ودلالته وهويته.

بيد أن الماضي المستعاد، وهوياته البديلة المستعادة، ليست ـ في نهاية التحليل ـ إلا إنشاءات، وأوهاماً، وأقنعة. إنها مجرد « بهرجة تعكس لا واقعيتها ولا واقعيتنا نحن»[١٨٤]. ومهمة المحلل الجينيالوجي تكمن بالضبط في اكتشاف وتحديد تلك الأقنعة وتمزيقها وتبيان زيفها والتحذير من قدراتها التضليلية، حتى يكف كل منا عن تقمص نماذج الماضي التي تم إضفاء الطابع الأسطوري عليها، فأصبحت أقنعة نلبسها ونعيش بدلالتها في حاضر أبدي لا مستقبل له إلا أن يكون مستقبلاً ماضياً. وبذلك يكون هذا «التاريخ التذكاري» «حجر عثرة دون تدفق الحياة الحاضرة أو إبداعاتها»[١٨٥].

---

(١٨٣) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(١٨٤) فوكو، **جنيالوجيا المعرفة**، ص ٦٣.

(١٨٥) المصدر نفسه، ص ٦٤.

إنه محاكاة. . . محاكاة ساخرة بتعبير فوكو، وقياس فاسد بتعبير محمد عابد الجابري، ومجرد أدلوجة بتعبير عبد الله العروي[(١٨٦)].

وإن تقويض «التاريخ التذكاري» بواسطة النقد الجينيالوجي على هذا النحو الذي يضع الإنسان المعاصر أمام تحقيق هويته بوصفها مشروعاً ينزع نحو المستقبل باستمرار، لن يكون إلا تحريراً لطاقات الإنسان من أوهام الماضي وكوابيسه، وتعبئتها في سبيل إنتاج غدٍ أفضل.

على أن الهوية، التي يوهمنا التاريخ على الطريقة الأفلاطونية، في صيغة أخرى هي صيغة «التاريخ الأثري»، أنها تشكّلت منذ البدء، في أول الزمن، مرة واحدة وإلى الأبد، مطابقة لذاتها دوماً، متميزة تميزاً مطلقاً عما ليست هي، وأنها تشكّل قوام وجودنا، وروح أمتنا الخالدة، وعبقريتها الفذة، وإننا كلما ابتعدنا في سيرورة الزمان عن ذلك البدء إلا ونسيناها وافتقدناها، ما يؤدي إلى انحطاطنا وضعفنا وخورنا وضياعنا، وأننا كلما بعثناها حية في حاضرنا إلا وأدى انبعاثها إلى سريان روح الابتكار والتجديد والخلق والإبداع في كافة مجالات وجودنا، هذه الهوية ليست في نظر التاريخ الجينيالوجي إلا تعدداً واختلافاً وتناقضاً وصراعاً يجعلها نسقاً غير مكتمل يتجدد باستمرار، ويغتني بالعلاقة مع ما ليس هو، متفتح على الآتي من مختلف الآفاق والأزمنة: «فالتعدد يقطنها، ونفوس عدة تتنازع داخلها، والمنظومات تتعارض فيها، ويقهر بعضها البعض. وعندما ندرس التاريخ، فإننا على عكس الميتافيزيقيين نسعد لما نكتشفه فينا من أنفس فانية، وليس لما نحمله من نفس خالدة ترقد فينا. وفي كل نفس من هذه الأنفس لا يجد التاريخ هوية منسية على استعداد دائم لأن تبعث وتحيا، وإنما منظومة معقدة من العناصر المتمايزة المتعددة بذورها، لا حول ولا قوة لها على التركيب والضم»[(١٨٧)].

وإذا كان التاريخ الأثري لا يرى في أحداث التاريخ وانعطافاته إلا آثاراً يجب اقتفاؤها إذا أردنا استرجاع «جذور هويتنا»، آثاراً مسترسلة موصولة الحلقات على مر الزمن، تصل بين الحاضر والماضي على نحو يتمكن معه الحاضر من التماهي مع الأصل الأول، تماهياً يكسبه القوة والحيوية، فإن

(١٨٦) انظر مفهوم الذاكرة التاريخية لدى: فاطمة المرنيسي، **الحريم السياسي**، ط ٢، ترجمة عبد الهادي عباس (دمشق: دار الحصاد، ١٩٩٣).

(١٨٧) فوكو، **جنيالوجيا المعرفة**، ص ٦٤.

التاريخ الجينيالوجي يسعى ـ على العكس من ذلك ـ لا إلى استرجاع جذور هويتنا، بل إلى تبيان تشظيها وتبعثرها و«إظهار كل الانفصالات التي تخترقنا»[188]، وإبراز أن وهم الهوية الأصل، التي يراد لنا في الحاضر أن نتطابق معها (وفي مختلف مجالات وجودنا: في اللغة والبيئة وأنماط العيش)، ليست إلا تجسيداً لسلطة السلف، تلك التي تنتصب على شكل كابوس يسلطه الأموات على رقبة الأحياء، مانعة إياهم من الابتكار والتجديد والإبداع.

نعم، إن التاريخ الجينيالوجي لا يغفل «التربة التي ولدنا فيها، واللغة التي نتكلمها، والقوانين التي تحكمنا»، غير أنه عندما يهتم بكل ذلك فإنما يهتم به لإبراز «المنظومات المتنوعة التي تحول بيننا وبين التطابق»[189].

لا يتجلى التاريخ على الطريقة الأفلاطونية، في نمطي التاريخ التذكاري والتاريخ الأثري وكفى، بل يتعداهما إلى التجلّي في نمط ثالث منحدر منهما هو ما يسميه فوكو بالتاريخ ـ المعرفة أو التاريخ الحقيقة. ها هنا يصبح التاريخ اكتشافاً موضوعياً محايداً للحقيقة، لا يخترقه الهوى ولا تهزه الرغبة ولا يشوبه التحيز. إنه يقدم نفسه هنا كما لو كان نموذج المعرفة العلمية المكتملة التي يؤدي اكتشافها إلى جعل الإنسان سيد الكون، يترقى بفضلها في سلم الكمالات، ويبني على ضوء نارها البروميتوسي سعادته في الأرض.

غير أننا ما إن نفحص هذه المعرفة، وهذه الحقيقة، التي يزهد في سبيلها المؤرخون أو يتظاهرون بالزهد، حتى نعثر فيها من جهة على قدر من التحيز والهوى، أي على إرادة معرفة، «تلك الإرادة التي هي غريزة وهوى وفحص وقساوة»، وحتى نكتشف من جهة ثانية أن «ما من معرفة إلا وتقوم على الظلم والخطأ»: فكثيرة هي المعارف التي يعتبرها الناس حقائق صادقة لا لشيء إلا لأنها نافعة، وحتى نتبين من جهة ثالثة أن إرادة المعرفة غريزة شريرة قد لا تقود بالضرورة إلى إسعاد الإنسان بل قد تقود إلى شقائه ودماره.

يبين التحليل الجينيالوجي أن إرادة المعرفة قد اتسعت آفاقها عبر تاريخ البشرية، غير أن اتساعها إلى غاية الوقت الراهن لم يجعلها قادرة على تحقيق وعدها بالقبض على الحقيقة الكلية الشاملة، وتنصيب الإنسان سيداً على الطبيعة. وإن الربط الذي قام به الفلاسفة العقلانيون بين تقدم المعرفة كشرط

---

(١٨٨) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(١٨٩) المصدر نفسه، ص ٦٥.

لا بد منه لتحرر الإنسان وسعادته في هذا الكون، قد أبان منذ القرن التاسع عشر على الأقل، على العكس من ذلك تماماً، أن المعرفة كلما اتسعت واغتنت وتعقدت كلما تزايد عنفها الغريزي ضد الإنسان ذاته، مهددة إياه بمخاطر من كل نوع، على نحو تتحول فيه التضحية بالإنسان في مختبرات المعرفة العلمية الحديثة شرطاً لازماً لاستمرار جذوتها مشعة متلألئة.

كانت الديانات القديمة تطالب في سبيل إعادة إنتاج ذاتها في الوجود البشري، بتقديم القرابين البشرية، وبالتضحية بالجسم الإنساني، وها هي المعرفة في زمن الحداثة تخون وعدها بتحرير الإنسان وإسعاده، جاعلة من التضحية به، وبالذات العارفة، شرطاً لإمكان تطورها المستمر. وكأن العلاقة التي أصبحت تربط في زمن الحداثة بين تقدم المعرفة وتحرر الإنسان علاقة عكسية: كلما تقدمت المعرفة، واشتد هواها بالإنسان، كلما ضحت به ودفعته إلى الهاوية والضياع والدمار ليخسر ذاته وحريته، وكلما لم يؤد ذلك التقدم إلى خراب الإنسان وضياعه كلما أدى إلى دمار ذاته وإطفاء جذوته. وفي هذه النقطة بالذات يلتقي فوكو (مقتفياً آثار نيتشه) بماكس فيبر الذي انتبه ـ خلال بحوثه الرامية إلى فهم طبيعة الحداثة والمجتمع الحديث ـ إلى مفارقات الحداثة الناجمة عن مفارقات العقلنة ذاتها: فإذا كانت العقلنة قد اكتسحت المجتمع الغربي الحديث والمعاصر، مخضعة كل أوجه النشاط فيه لمبادئ العقل الكونية، للحساب والجدوى والمنفعة والصورية والاختيار الاستراتيجي واستقلال المجالات والوظائف أو التنظيم العقلاني للإنتاج، جاعلة من المعرفة أداة للسيطرة على الطبيعة، فإن التقدم الذي أحرزه الإنسان بفضلها في مختلف مجالات حياته لم يجعله أكثر تحرراً ولا أكثر سعادة، بل جعله على العكس من ذلك ضحية **قفص حديدي** يتمثل في تشيىء العلاقات الإنسانية وسيطرة السلطة البيروقراطية وغياب المعنى من العالم. فإذا كان الزهد البروتستانتي قد جعل العمل المنظم المنتج ذا المردودية العالية ومراكمة الأرباح واستثمارها المنتج باستمرار واجباً دينياً، ووسيلة لمرضاة الله لا غاية مقصودة لذاتها، فإن ما نجم عنه ـ بطريقة لم تكن في الحسبان ـ من عقلنة وبرقرطة وصورية وموضعة للعلاقات الاجتماعية، قد فرض ذاته كقدر للمجتمع الحديث، ولعصر الحداثة، قدر ثابت لا مرد له، ولا مفر من قبضته، ومن قضبان قفصه الحديدي.

يقول فيبر في **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**: «لم يكن

للاهتمام. . . بالخيرات الخارجية أن يثقل كاهل القديسين إلا بطريقة معطف خفيف يمكننا خلعه في كل آونة وحين. بيد أن القدر حوّل ذلك المعطف إلى قفص فولاذي».

وفي **رجل العلم ورجل السياسة** يقول أيضاً بنبرة مأساوية: «قدر عصرنا الموسوم بالعقلنة والتصور الذهني وبانقشاع الطابع السحري عن العالم على وجه الخصوص، قد قاد البشر إلى إبعاد القيم العليا الأكثر سمواً عن الحياة العامة»، ما يجعلهم يواجهون في المجتمع المعاصر المفارقة التالية التي يصوغها دانيلو مارتوسيللي (Danilo Martuccelli) على الشكل التالي: «إما ولوج عالم بارد يضطر فيه الإنسان أن يعيش من دون قيمة عليا، عالم خالٍ من المعنى ومن الحرية، وإما ولوج عالم خاضع لأوامر كثرة من الآلهة الذين يواصلون صراعهم الأبدي»[١٩٠].

بالإضافة إلى ما سبق، أشار فيبر إلى أن انتصار العقل والعقلانية، وانقشاع الطابع السحري عن العالم في إطار المجتمع الحديث، لا يعني استبعاداً مطلقاً لأشكال اللاعقلانية منه: فالعقلانية ذاتها إنما انبثقت من اللاعقلانية (الزهد البروتستانتي والإيمان بالقدر)، كما إن سيادة الفعل العقلاني الصوري في المجتمع الرأسمالي الحداثي لا يلغي من هذا الأخير وجود الفعل الكاريسمي وما يرتبط به من اعتقادات ومخيلات دينية لدنية صوفية وسحرية، كما لا يلغي تناقضه الدائم وصراعه الأبدي في سلوك الناس أفراداً وجماعات مع الفعل العقلاني المادي.

لا يهجو ـ هنا ـ فيبر العقلانية كما بدت في التجربة الغربية الحديثة ولا يمدحها، لا يصدر في حقها أي حكم قيمة، بل يكتفي بوصفها وتحليل أبعادها وآثارها على الفرد والمجتمع مثله في ذلك مثل فوكو تماماً. وإذا كان فيبر قد عرف مفهوم العقلانية كسمة مميزة للغرب الحديث والمعاصر، محللاً علاقتها بالسلطة، مظهراً بعض آثارها السالبة لحرية الإنسان، فإن فوكو اهتم أكثر من غيره بالدراسة النقدية لحدود العقل ودوره في البنيات السياسية للمجتمع الحديث، وما ينجم عن العلاقة الطردية بين تقدم العقلنة والعلم والحقيقة من جهة، وازدياد جبروت السلطة وتنوع تكنولوجياتها في المراقبة والسيطرة

---

(١٩٠) Danilo Martuccelli, *Sociologies de la modernité: L'Itinéraire du XX^ème siècle*, folio, essais; 348 ([Paris]: Gallimard, 1999), pp. 204-205.

وتكاثر تجاوزاتها وتدميرها لحرية الإنسان وسعادته من جهة أخرى.

ولم يكن فوكو بعمله ذاك خارجاً على التقليد النقدي الذي تكرّس في الثقافة الغربية المعاصرة مع كانط وهيغل إلى مدرسة فرانكفورت، مروراً بنيتشه وماكس فيبر، ذلك التقليد الذي ما فتئ يسائل الحاضر، يسائل الحداثة والمجتمع الحديث، عما يشكل فرادته ومميزاته مقارنة بأشكال التنظيم الاجتماعي والحضاري السابقة عليه، وعما يشكل مصادر أزماته وصراعاته المستمرة. وقد اكتست تلك المساءلة صبغة النقد الصارم لدور العقل في السياسة والمجتمع.

وإذا كان هاجس عصر النهضة والأنوار قد تمثل في تكثيف ومضاعفة سلطة العقل في إدارة السياسة وتوجيه المجتمع وتطوير العلوم والفنون والصنائع بغية الرقي بالإنسان في سلم الحضارة البشرية، وإسعاده في هذه الحياة التي يتعين جعلها جنة بثمرات العقل من علم وعمل، فإن هاجس فلاسفة وعلماء اجتماع القرن التاسع عشر قد أصبح منصباً ـ على العكس من ذلك، بعد أن اكتسح العقل كل مجالات المجتمع الغربي الحديث ـ في البحث عما إذا كان العقل (على النحو الذي بدا عليه في التجربة الغربية الحديثة) ليس مصدراً للحرية والتحرير، بل مصدراً للسيطرة والمراقبة والضبط والتهديد المستمر لحياة البشر أفراداً وجماعات.

فإذا كان كانط قد دشن البحث في حدود العقل منبهاً إلى ما قد ينجم له ـ من جراء تجاوزه لحدود ما يظهر له في التجربة ـ من مفارقات، فإن هذا البحث لم يتوقف، خصوصاً بعد أن توطدت أركان الدولة الحديثة وانتقل التدبير العقلاني السياسي للمجتمع من مستوى الطوبى إلى مستوى الواقع. وأصبح موضوعه لا التساؤل عن تجاوزات العقل في المعرفة وكفى، بل تجاوزاته في مجال السياسة والسلطة السياسية أيضاً.

تبدو هذه التجاوزات على نحو صارخ في البيروقراطية، كما في معسكرات الاعتقال التي تصلح لأن تكون من بين أهم علامات الزمن الحاضر.

ومن هذه الزاوية، تبدو أعمال فوكو استمراراً وتطويراً «وتجذيراً لتصورات سوسيولوجية نجدها في أعمال ماكس فيبر كالتصور الواسع للعقلنة الذي يفيد بأنه بمقدار ما تتعقلن مجموع الوقائع الاجتماعية من علم وتكنولوجيا وأسواق وإدارة وتخصصات علمية وثقافة ودين، بمقدار ما تصبح

العقلنة مساراً كلياً يشمل كل مجالات الحياة تمتد سيطرته من الحياة الجنسية والشخصية لتنتهي بالإنتاج والسيطرة(١٩١).

وإذا كان فيبر قد حلل المسار التاريخي العام للعقلانية في التجربة الغربية الحديثة، معتبراً إياه حركة كلية جعلت الحساب ينتشر ويتوسع في المجتمع الرأسمالي الحديث إلى الحد الذي أصبح معه يحوي الفعل الاجتماعي برمته، يهيكله ويؤسسه ويبنيه، فإن فوكو اتجه بهذا التحليل في اتجاه آخر، اتجاه البحث في مسارات العقلنة الخاصة بكل مجال من مجالات المجتمع الغربي الحديث على نحو يحيل معه كل مجال من تلك المجالات على تجربة خاصة للإنسان الغربي الحديث والمعاصر (تجربة الحمق، وتجربة الجنس، وتجربة المرض والموت، وتجربة الجريمة)(١٩٢).

ويبدو أن فوكو لا يرى في ما يعتبره فيبر العقلانية إلا شكلاً من أشكال تفعيل العقل، أي شكلاً من أشكال العقلانية التي تحققت في تاريخ الغرب الحديث، ومن الممكن توافر أنواع أخرى من العقلانية يستطيع الغرب المعاصر الاتجاه إلى تحقيق ما يراه مناسباً منها لتشكيل بديل ممكن لعقلانية عصر الأنوار التي أبانت التجربة التاريخية أنها مؤلينة وتنطوي على قدر كبير من «المخاطر التي أصبحت تهدد الفرد في حرياته، والنوع البشري في بقائه ووجوده». ففي الممارسة السياسية، كما في الممارسة العلمية، «لا نطبق العقل بصفة عامة، بل نطبق دوماً نمطاً نوعياً من العقلانية»(١٩٣).

أضف إلى ذلك أن فوكو ـ عكس فيبر ـ لا يعترف بالدور التاريخي للأخلاق البروتستانتية في نشأة الحداثة وتطورها في التجربة الرأسمالية الغربية الحديثة، على الرغم من كونه لا ينكر أن يكون الدين ـ متجسداً في حياة الرهبنة وفي الخطاب الديني المسيحي ـ مصدراً لظهور تكنولوجيات السيطرة الحديثة، وبالتالي أحد العوامل المهمة في انتشار الضبط العقلاني للسلوك البشري في المجتمع الغربي الحديث(١٩٤).

---

(١٩١) المصدر نفسه، ص ٢٩١ ـ ٢٩٢.

(١٩٢) «Vers une critique de la raison politique,» dans: Foucault, *Dits et écrits*, vol. 4: *1980-1988*, pp. 135-136

(١٩٣) المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٥٠.

(١٩٤) المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٤٨ ـ ١٤٩، و Martuccelli, Ibid., pp. 291-292.

ومن دون أن نسترسل في المقارنات بين المفكرين الكبيرين، يكفينا أن نشير إلى أننا عندما نقرأ أعمال مثل هؤلاء نجد أنفسنا أمام أعمال علمية تنمحي في أنساقها المحكمة حدود التخصصات الأكاديمية بالمعنى الحرفي والمهني للكلمة.

وإذا كانت أعمال فوكو حول تجارب المرض والحمق والجنس تندرج ـ من زاوية نظر التخصص المهني الأكاديمي ـ في مجال السيكولوجيا، فإنها في واقع الأمر أعمال سوسيولوجية بمقدار ما هي فلسفية وتاريخية أيضاً. وما قيل عن فوكو يقال عن فيبر وشتراوس وبورديو وقبل هؤلاء وأولئك ماركس ونيتشه وفرويد. . . إلخ.

هذا من جهة، أما من جهة أخرى، فإننا نلفى في هذه الأعمال قرابات فكرية نسجتها القراءات العميقة والمنتجة التي يقوم بها اللاحقون للسابقين ـ باستمرار ـ على ضوء مستجدات الواقع، وتحولات التاريخ بالمعنى الواسع للكلمة.

ولذلك لا نمانع في الاتفاق على وجود نسب فيبري لأعمال فوكو، خصوصاً في ما يتعلق بنظرية السلطة في علاقتها بتقدم العقل والعقلانية، بتقدم الحقيقة والعلم والمعرفة (هذا مع العلم أنهما معاً يشتركان في قرابة فكرية مع نيتشه أحياناً، وماركس أحياناً أخرى). .

وبصفة عامة، إننا لا نمانع في الاتفاق على اندراج أعمال هذا وذاك في سياق نسب أعم ينحدر من كانط وهيغل وماركس ونيتشه وفرويد. . . إلخ. أي في سياق هذا الفكر النقدي الغربي الحديث الذي يقول عنه فوكو إنه لم يكف منذ القرن التاسع عشر عن «نقد دور العقل ـ أو غيابه ـ في البنيات السياسية»[١٩٥].

بيد أن نقد دور العقل في السلطة والسياسة والمراقبة لا يعني محاكمته، تبريئَه أو إدانته، كما لا يعني فحص المسار العام للعقلانية المنحدر من عصر الأنوار على طريقة مدرسة فرانكفورت التي ينوّه بها فوكو[١٩٦]، بل يعني في نظر فوكو اكتشاف أي نوع من العقلانية احتفظ به المجتمع الغربي الحديث من خلال تحليل مسارات مجالاته المختلفة التي يتناسب كل منها مع تجربة

(١٩٥) «Vers une critique de la raison politique,» p. 134.

(١٩٦) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

إنسانية أساسية كالحمق والجنس والمرض والجريمة. ولن يتأتى هذا الاكتشاف إلا بالحفر في الماضي عن أشكال العلاقة بين العقل والسياسة حفراً جينيالوجياً يتغيا إنارة ما يجري في الحاضر، حاضر المجتمعات الغربية المعاصرة في هذا الموضوع.

ولعل هذا هو ما يفصح عنه فوكو عندما يقول: «أعتقد أنه من الواجب علينا أن نرجع إلى مسارات موغلة في القدم إذا أردنا أن نفهم كيف سقطنا في فخ تاريخنا نفسه، حتى ولو كان عصر الأنوار مرحلة مهمة جداً في تاريخنا وفي تطور التكنولوجيا السياسية.. كانت هذه هي الطريق التي سلكتها في عملي السابق: تحليل العلاقات بين التجارب كالحمق والموت والجريمة أو الجنس، ومختلف تكنولوجيات السلطة. لقد أصبح عملي يتعلق بتحليل مشكلة الفردانية، أو لربما كان علي أن أقول، مشكلة الهوية في علاقة بمشكلة هذه السلطة التفريدية»[١٩٧].

وتبعاً لذلك، يرى فوكو أن الدولة الحديثة في المجتمعات الأوروبية، حتى وإن اتخذت شكل الدولة الرزاقة، قد تشكّلت تاريخياً من خلال مسارين متناقضين، ومتكاملين في الآن نفسه: مسار معروف قاد السلطة السياسة نحو المزيد من المركزة في التنظيم والبيروقراطية واللغة... إلخ، أي نحو قيادة مواطنين مدنيين (وتدبير الصالح العام المشترك في ما بينهم بوصفهم كذلك). ومسار آخر ظل مجهولاً منسياً يقترح علينا فوكو سبر أغواره، مسار قاد السلطة السياسية لا في اتجاه المركزة، بل في اتجاه تفكيك الكيانات الجماعية وتذريرها للعناية بكل فرد على حدة من المهد إلى اللحد، أي في اتجاه التفريد. وفي سبيل ذلك طورت هذه السلطة التفريدية مجموعة من تقنيات الضبط والمراقبة والسيطرة التي تروم بها قيادة الأفراد الأحياء بشكل مستمر دائم.

يسمي فوكو هذا النوع من السلطة المفردة أو التفريدية التي تمارس على أفراد أحياء سلطة رعوية، بينما يعتبر الدولة الشكل السياسي للسلطة الممركزة والممركزة التي تمارس على سكان مدنيين. والدولة الحديثة هي تركيب تاريخي في ما بينهما. ولذلك كانت العقلانية السياسية التي تطورت في مجرى تاريخ المجتمعات الغربية الحديث، وفرضت نفسها في الممارسة السياسية

---

(١٩٧) المصدر نفسه، ص ١٣٦.

للدولة الحديثة، تنزع دوماً إلى الجمع بين التفريد والكليانية، أي بين القدرة على التعامل مع المجتمع كأفراد أحياء يجب على الدولة ـ في سياق تقوية ذاتها باستمرار ـ رعاية مصالح كل واحد منهم، وضمان سد حاجاتهم من المهد إلى اللحد، وبين القدرة على التعامل مع المجتمع ككيان من المواطنين، ومع مصالحهم وحاجاتهم كصالح عام.

وإن التحليل الجينيالوجي لهذه العقلانية السياسية التي تميزت بها الدولة الحديثة، والتي جمعت دوماً بين التفريد والكليانية، يظهر في واضحة النهار تشكّلها التاريخي الطويل، وتجذرها «أولاً في فكرة السلطة الرعوية، ثم في فكرة حق الدولة»[١٩٨] من جهة، وفي «نظرية الشرطة» من جهة أخرى[١٩٩].

تبلورت فكرة السلطة الرعوية في الثقافة الشرقية القديمة لدى البابليين والفراعنة، ووجدت صياغتها التامة في اليهودية، ووجدت امتداداً لها في الأدب الهوميري، وفي جزء من الفكر اليوناني تمثل في الفيثاغورية والأفلاطونية، بينما ظل الفكر السياسي اليوناني والروماني السائد ـ في معظمه ـ بعيداً كل البعد عن فكرة السلطة الرعوية.

وإذا كان لهذه الفكرة تأثير في الثقافة السياسة الغربية، فإن هذا التأثير تم من خلال المسيحية وممارسة الكنيسة الخطابية منها واللاخطابية خلال القرون الوسطى عندما نصبت المسيحية نفسها وريثاً شرعياً لليهودية. وفي سبيل التأريخ لفكرة السلطة الرعوية التي نشأت في أحضان الدين، اعتمد فوكو على تحليل أرشيف يتكون من نصوص دينية فرعونية ويهودية قديمة ومسيحية قروسطية، بالإضافة إلى نصوص فلسفية فيثاغورية عرفت تحت اسم (Fragments d'Archytas)، ونصوص أفلاطونية أهمها محاورة سقراط *(Critias)* وكتب **الجمهورية والقوانين والسياسي** من دون أن يغفل نصوص أرسطو و(Isocrate) وديموستين (Demostène).

بيد أن فوكو لم يعر أي اهتمام يذكر بالنصوص الفارسية القديمة التي عرفت بـ «أدب المرايا» قبل أن تجد امتداداً لها في «الآداب السلطانية» العربية الإسلامية، على الرغم مما قد يكون لها من حضور في الفكر الفيثاغوري القديم.

---

(١٩٨) المصدر نفسه، ص ١٦١.

(١٩٩) المصدر نفسه، ص ١٥٣ ـ ١٦٠.

ولم يهتم فوكو بتحليل تبلور فكرة السلطة الرعوية في الممارسات الخطابية وحدها، بل إنه التفت إلى تبلورها أيضاً من خلال الحركات الاجتماعية سواء تلك التي طرأت داخل الكنيسة طيلة العصر الوسيط وتمثلت في إصلاح التراتبية الكنسية بهدف صياغة نظام تراتبي صارم بين الرهبان رهانه ضمان إعادة إنتاج مستمر للوظائف الرعوية الخاصة بالكنيسة، أو تلك التي تمثلت في الحركات الاحتجاجية الدينية والسياسية المعادية للكنيسة، تلك الحركات التي بحثت عن تعبيرات رعوية من خارج المؤسسة الكنسية كما الحال في حركة (Les Hussites) وحركة «إخوان الحياة» وحركة «أصدقاء الله»... إلخ[٢٠٠].

أما فكرة «حق الدولة» و«نظرية الشرطة» فقد تبلورتا في الثقافة الغربية من خلال أرشيف مرافق لتشكّل الدولة الحديثة خلال (القرن السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر) يتكون من مجموعة من الكتابات لا يجمع في ما بينها إلا هاجس الجواب عن السؤال التالي: ما السبيل إلى إرساء فن للحكم يقود الدولة لا إلى المحافظة على ذاتها فقط، بل إلى مضاعفة قوتها باستمرار وإلى ما لا نهاية له؟ والجدير بالملاحظة أن معظم كُتّاب هذه الكتابات ألمان وإيطاليون مغمورون، وعلى كتاباتهم اعتمد فوكو في هذا الصدد. ويعود السبب في غلبة الطابع الإيطالي الألماني على هذا الأرشيف الذي ظهر في إطاره مذهبا «حق الدولة» و«الشرطة»، إلى الصعوبات الكبرى، والعوائق الجسيمة، التي صادفتها كل من إيطاليا وألمانيا في سبيل بناء الدولة الحديثة مقارنة بفرنسا وإنكلترا[٢٠١].

ولم يكن هؤلاء الكتّاب يهتمون ـ عكس معاصرهم مكيافيللي ـ بالبحث عن القواعد والوسائل التي يجب على الأمير مراعاتها ليحافظ على حكمه ويقضي على أعدائه وخصومه، بل كان همهم يتجاوز شخص الأمير لينصب على الدولة. فما كان يهمهم هو البحث عن تأسيس سياسة عقلانية هدفها الوحيد هو جعل الدولة تتقوى باستمرار، وتبسط سلطتها باضطراد دائم على كل شيء: على الأرض والسكان والأفراد والجماعات والأشياء.

لنقف مع فوكو أولاً في تحديده لنظرية السلطة الرعوية، وثانياً في تحديده لـ «حق الدولة» و«نظرية الشرطة»، قبل أن نقف معه على الكيفية التي تدخلت بها هذه وتلك في مسار تشكّل «الدولة الحديثة»، دولة العصر الراهن (بما فيها

(٢٠٠) المصدر نفسه، ص ١٤٩.

(٢٠١) المصدر نفسه، ص ١٥٠ ـ ١٥١.

شكل الدولة الحديثة الرزاقة) وفي ظهور العقلانية السياسية في الثقافة الغربية الحديثة والمعاصرة بكل عنفها وتجاوزاتها الخطيرة (الماثلة في المعتقلات الجماعية، وفي البيروقراطية والحروب المدمرة للإنسان والبيئة. . .).

١ ـ السلطة الرعوية

تنبني فكرة السلطة الرعوية على مجاز بموجبه يتم اعتبار الحاكم راعياً (سواء كان هذا الحاكم إلهاً أو ملكاً أو رئيساً)، ويتم اعتبار المحكومين قطيعاً. والعلاقة بين الطرفين تقتضي من جهة الحاكم، أن يرعى على سبيل الوجوب في آناء الليل وأطراف النهار مصالح قطيعه وإشباع حاجاته الأساسية، لا بوجه عام كقطيع وكفى، بل بوجه خاص كأفراد. فالحاكم مسؤول عن تتبع كل فرد في مختلف أطواره، وتقلبات أحواله، والاستجابة لحاجاته البيولوجية من غذاء وكساء وصحة وأمن. . . إلخ. كما تقتضي تلك العلاقة من جهة المحكومين أن يطيعوا الحاكم وأن يمنحوه ولاءهم وإخلاصهم من دون حد. فهي إذاً علاقة شخصية، بين شخص الحاكم من جهة، وشخص المحكومين من جهة أخرى، بقدر ما هي علاقة تبادلية ملزمة دينياً وأخلاقياً، موضوعها الرعاية مقابل الطاعة والولاء الشخصيين.

يرى فوكو أنه إذا كانت فكرة السلطة الرعوية تدل على أن الإله أو الملك يسوس البشر كما يسوس الراعي الغنم، فكرة شرقية قديمة انتشرت في مصر حيث كان الفرعون يعتبر راعياً ويتلقى عصا الراعي خلال طقوس تنصيبه ملكاً، كما انتشرت في بابل حيث كان الناس يلقبون ملكهم بـ «راعي البشر»، فإن السلطة الرعوية لم تجد تعبيرها التام إلا مع اليهودية التي تفردت باعتبار الله وحده الراعي الحقيقي، يساعده أنبياؤه الذين تميز داوود عنهم جميعاً عندما فوض الله له تجميع قطيعه.

تقف نظرية السلطة الرعوية على طرفي نقيض من الفكر السياسي اليوناني، ولما كانت اليهودية استمراراً نوعياً للتقاليد الرعوية الشرقية القديمة، وكانت المسيحية تدقيقاً للرعوية اليهودية، فإن الرعوية تقليد شرقي يتعارض مع التقليد السياسي الإغريقي القديم.

وعلى الرغم من أن الأفلاطونية والفيثاغورية قد تطرقا لموضوعة السياسة الرعوية، فإنهما قد ذهبا فيها مذهبا يختلف اختلافاً جذرياً عن الرعوية الشرقية كما تشهد على ذلك نصوص أفلاطون بصفة خاصة.

بيد أن فوكو لا يستنتج من هذا التعارض بين التقليدين وجود تعارض ماهوي جوهراني بين شرق ديني لا عقلاني يرجع بالسلطة السياسية إلى مصدر ديني قدسي متعالٍ، وغرب عقلاني دنيوي يعود بسلطة الحاكم إلى حاجة المدينة إلى الوحدة والتوازن والتكامل والتضامن بين مختلف المواطنين وفق قواعد العقل، وما المسيحية الغربية في القرون الوسطى إلا امتداداً في الغرب لما ليس هو أي لروح الشرق اللاعقلانية، امتداداً شوّه الروح العقلانية للغرب ممثلاً في التقليد الإغريقي إلى حين، أي إلى غاية عصري النهضة والأنوار، حيث استعاد الغرب من جديد روحه العقلانية الأصيلة منتفضاً في وجه اللاهوت الكنسي المسيحي. بل يستنتج، على العكس من ذلك تماماً، وجود عقلانيتين شرقية ويونانية، طبقتا مبادئ العقل بطريقتين مختلفتين في تناول السلطة السياسية في علاقتها بالمعرفة والوجود الإنساني، وأفضى فعلهما معاً في الثقافة الغربية ـ على امتداد تاريخ المجتمعات الغربية ـ إلى انبثاق العقلانية السياسية الحديثة، أي عقلانية الدولة الحديثة التي أمدت هذه الأخيرة بتكنولوجيات سلطة رهيبة أمدتها بالقدرة لا على الضبط والإكراه الشرعيين فقط، بل على صياغة الهويات الفردية والجماعية، على الفصل والوصل، والقسمة والجمع، والتفريد والتوحيد (والجمعنة)، والتذويت والموضعة أيضاً.

ومن ثم، فإن عقلانية الغرب المعاصر ليست إلا شكلاً من أشكال ممكنة للعقلانية، وهي في المجال السياسي نتاج تاريخي معقد وطويل لفعل عقلانيات أخرى (العقلانية المسيحية اليهودية من جهة، والعقلانية اليونانية من جهة أخرى)، بالإضافة إلى الجهد النظري للمفكرين الغربيين منذ العصور الحديثة وما ترتب عن ذلك كله من ممارسات ومؤسسات.

وفي هذا السياق، يقوم بورديو بمقارنات دقيقة بين تصور اليهودية وتصور الفكر السياسي الإغريقي للسلطة بصفة عامة، وللسلطة الرعوية على وجه التحديد، محاولا بذلك إبراز خصوصية السلطة الرعوية بما هي سلطة ذات منشأ لاهوتي تقوم على علاقة تبعية شخصية يسهر بموجبها الحاكم الراعي (الله أو من يقوم مقامه من حاكمين ملوكاً ورؤساء) على ضمان حياة كل فرد من أفراد الرعية بتوفير وسائل إشباع حاجاته البيولوجية والمحافظة على أمنه وصحته، في مقابل طاعة الرعية وولائها الشخصيين المطلقين، إلى القول إن المسيحية تلقت الإرث اليهودي في هذا المجال ودققته وأكملته ودفعت به إلى حدوده القصوى خلال القرون الوسطى والعصور الحديثة.

يبدو ذلك التتميم والتطوير ماثلاً في مواضيع منها قول المسيحية إن العلاقة الأخلاقية التي تربط بين الراعي ورعيته لا تنحصر في سهر الراعي على حياة ومصير كل فرد من أفراد الرعية (وهو ما نادت به الرعوية الشرقية ومنها اليهودية)، بل تتعدى ذلك لكي تلزمه بالسهر على أدق أفعالهم، خيرها وشرها. فهو مسؤول عن ذنوب رعاياه فرداً فرداً يوم القيامة، وعليه واجب مساعدتهم للخلاص من نيرها ما دام خلاصه رهيناً بتلك المساعدة.

ومن ثم، كانت السلطة الرعوية المسيحية تفترض وجود معرفة كلية وفردية بين الراعي ورعيته (معرفة الراعي كل ما يتعلق بكل فرد من رعيته: حاجياته البيولوجية، أفعاله، وما يخالج نفسه من أفكار آثمة ونوايا طيبة حسنة. وفي سبيل تحقيق هذه المعرفة الضرورية لممارسة الراعي سلطته، استعملت المسيحية تقنيتين كانتا معروفتين في العالم الإغريقي لدى الفيثاغوريين والأبيقوريين والرواقيين، هما: فحص الضمير (أو الاعتراف)، وقيادة الضمير.

إذا كان فحص الضمير، أو الاعتراف، يتمثل في التعداد الذاتي للأفعال الخيّرة والشريرة قصد محاسبة الذات على فعلها وتخليصها من قبضة الشر، فإن هذا التعداد كان من الواجب بثه ـ على شكل اعتراف ـ إلى شخص آخر تكمن مهمته في قيادة الضمير. فلم يكن الاعتراف إذن يتوخى التثقيف والتهذيب الذاتيين، بقدر ما كان يتوخى فتح ضمير الفرد كيما يراقبه شخص آخر وينصحه ويرشده ويقوده إلى طريق الخلاص. ها هنا ترتبط المراقبة والقيادة، بالمعرفة التي يتيحها الاعتراف وفحص الضمير. وهذا الربط بين فحص الضمير وقيادته، يفترض التسليم بأن الحالة الطبيعية للعلاقات الاجتماعية تتمثل في خضوع الأفراد التام والدائم ـ من حيث هم رعايا ـ لتوجيهات الراعي. . . وبالتالي لسلطته. فـ «الشاة لا يمكن أن تقود نفسها بهدف تخطي صعوبات خطيرة، بل عليها أن تترك ذاتها تقاد في كل لحظة وحين. فالحالة الطبيعية هي أن يكون المرء مقوداً، أما أن يحاول التخلص من ذلك، فإن مآله الخسران»[(٢٠٢)]. وبعبارة صوفية إسلامية شديدة الشبه بمنطق الرعوية المسيحية: من لا **شيخ له يرعاه، كان شيخه الشيطان**.

هذه هي الرؤية التي تقوم عليها السلطة الرعوية وتقنياتها المتمثلة في فحص الضمير وقيادته. وهي تفترض انسحاقاً تاماً لإرادة الفرد أمام إرادة

---

(٢٠٢) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

راعيه، خضوعاً وولاء لا حد لهما ولا نهاية، بحيث إن إرادة الراعي «تتحقق، لا لأنها مطابقة للقانون، بل لأنها - أساساً - إرادته». لقد أصبح الخضوع والولاء - على هذا النحو - فضيلة كبرى، وأصبح الراهب يجد - في إطار التراتبية الكنسية - خلاصه «حتى وهو ينفذ أغرب وأتفه الأوامر»[(٢٠٣)].

وإن كلمة (Pathos) التي تتردد في القاموس المسيحي السكولائي بعد أن استعارتها من الكلمة اليونانية (Apatheia)، تدل على هذه الحالة من الخضوع المطلق التي أصبح فيها الخضوع غاية في حد ذاته: «فقد كانت (Apatheia) تعني سيطرة الفرد على عواطفه وأهوائه بواسطة العقل.

أما في الفكر المسيحي، فإن كلمة (Pathos) تعني الإرادة «الممارسة على الذات من أجل الذات». إنها حالة فناء صوفي عن الذات والعالم مقابل اكتساب العالم الآخر. ومن هنا اقتران الموت بالسلطة الرعوية. بيد أن هذا الموت يختلف في معناه عن المعنى الذي اكتسبه في الفكر السياسي الإغريقي، فإذا كان الموت لدى الإغريق تضحية في سبيل المدينة، فإن الموت لدى المسيحيين فناء الذات عن ذاتها وعن العالم مقابل اكتساب العالم الآخر[(٢٠٤)].

بيد أن انتشار الخطاب الرعوي لدى اليهود ثم لدى المسيحيين لا يعني أن واقع المجتمعات التي دانت بهاتين الديانتين، كان واقعاً رعوياً مطابقاً أتم المطابقة لذلك الخطاب، تسوده السلطة الرعوية بالكامل.. فهنا وهناك، وجدت دوماً مسافة فاصلة بين الخطاب والواقع: وعلى الرغم من أن المجتمعات الغربية التي ورثت الإرثين معاً (اليهودي والمسيحي)، والتي تميزت بتمكنها من تطوير تكنولوجيا سلطة رعوية جعلتها كـ «تتعامل مع أغلبية البشر كما لو كانوا قطيعاً تسوسه كمشة من الرعاة»[(٢٠٥)]، على الرغم من ذلك فإن عوامل عديدة منعت الفكرة الرعوية من أن تسود وتهيمن في العالم المسيحي خلال القرون الوسطى، منها أن السلطة الرعوية - التي أصبح فيها الخضوع والولاء غاية في حد ذاته - تقنية معقدة، تتطلب قدراً من الثقافة لم يتوافر آنئذ لا للراعي ولا للرعية، وأن الإقطاعية الأوروبية أقامت نمطاً من التبعية الشخصية بين الإقطاعي وأتباعه يختلف عن التبعية الرعوية، وأن رعاية النفوس لم تشمل

---

(٢٠٣) Foucault, *Dits et écrits*, vol. 1: *1954-1969*, p. 145.

(٢٠٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٧.

(٢٠٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣٩.

كافة الرعايا لكونها ظلت مقتصرة منحصرة في المدن دون البوادي[٢٠٦].

نعم، لقد أصبح الولاء والخضوع في الرعوية المسيحية غاية لذاته، بعد أن كان مجرد وسيلة لدى الإغريق القدامى لتحقيق إرادة المدينة المتجسدة في القوانين الصادرة عنها، أو لتحقيق غايات محددة متفق عليها تشترط الخضوع في الزمان والمكان: «فإذا كان من واجب الإنسان الإغريقي أن يخضع، فإنه يخضع بسبب وجود القانون أو إرادة المدينة. وإذا ما خضع لإرادة أي أحد (الطبيب أو الخطيب أو المربي...)، فلأن هذا الشخص أقنعه منطقياً بذلك. على أن يتم ذلك لغايات محددة: الاستشفاء من المرض، اكتساب مهارات، القيام باختيار موفق...»[٢٠٧].

ذلك أن التصور السائد في اليونان عن السلطة يفترض أن علاقة الله بالأرض هي العلاقة الأساسية التي تحدد العلاقات بين البشر والآلهة، وبالتالي بين المحكومين والحاكمين. وهذا يعني أن علاقة السلطة والملك علاقة توسطية، غير مباشرة، وغير شخصية، فهي تمر من خلال العلاقة بالأرض. ومثلما لم يكن الإغريق يطلبون من آلهتهم رعاية فردية مستمرة، بل كانوا يطلبون منها منحهم أرضاً خصبة يستثمرونها بجهدهم وكدهم على أن تبارك الآلهة ذلك العمل كي يكون محصوله جيداً، فإنهم لم يكونوا ينتظرون من حكّامهم تدبير شؤونهم الفردية (إطعامهم، وإسكانهم، والمحافظة على صحتهم...)، بل كانوا ينتظرون منهم تدبير شؤونهم العامة تدبيراً يحافظ على أمن المدينة ووحدتها، وذلك بتغليب مصلحة المدينة على المصالح الفردية لسكانها، ووحدتها على نزاعاتهم وصراعاتهم، وتسطير ذلك كله في تشريعات وقوانين.

وهكذا لم تكن حياة مواطني المدينة متوقفة على حياة حكامهم، فاختفاء هذا الحاكم أو ذاك لا يعني اختفاء المدينة وانهيارها بالضرورة. بل إن ممارسة الحكم من قبل الحاكم كان يعتبر واجباً للمدينة على الحكام الذين هم مواطنون قبل كل شيء، وعليهم تقع مسؤولية خدمة المصلحة العامة، وكلما ضحوا بمصلحتهم الفردية في سبيل صيانة المصلحة العامة كلما كانوا حكاماً جيدين، جزاؤهم الخلود والمجد.

---

(٢٠٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٨.

(٢٠٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٥.

وعلى الرغم من أن أفلاطون ـ إلى جانب الفيثاغوريين ـ مثّل استثناء في الفكر الإغريقي عندما حاول الإجابة في محاوراته الأساسية: **الجمهورية وكريتياس والقوانين**، وبصفة خاصة في كتاب **السياسي**، عن السؤال التالي: من هو «السياسي» صاحب الأمر في المدينة، هل يمكن تعريفه بأنه راعي المدينة؟ وإذا كان الأمر كذلك، فمن هو الراعي؟، على الرغم من ذلك، فقد توصل من خلال استخدام منهج اشتهر به هو منهج القسمة، ومن خلال استخدام المجاز والأسطورة كأسطورة الكون الدائر التي استخدمها هنا، إلى القول إن رجل السياسة لا يمكنه أبداً أن يكون راعياً للمدينة لسبب بسيط هو أنه لن يجد أبداً الوقت الكافي لزيارة كل فرد من سكانها قصد إطعامه وإسكانه وتطبيبه. فهذا أمر لا تقوى على إنجازه إلا الآلهة، وقد أنجزته فعلاً في المرحلة **الأولى** (الذهبية) التي لم يكن البشر قد تلقوا النار من بروميتوس بعد، فكانت الآلهة ترعى البشر وتقودهم من دون حاجة إلى دستور سياسي. أما في المرحلة **الثانية**، مرحلة تلقّي البشر للنار، فقد دار الكون في الاتجاه المعاكس عندما تركت الآلهة أمر قيادة البشر للبشر أنفسهم.

ولما كان السياسي، الحاكم، صاحب الأمر، مجرد إنسان لا يقوى أن يحل محل الآلهة في رعاية البشر، ترتب على ذلك أمران:

أولهما، إن السياسي هو من يوحّد المدينة ويجمع بين نزوعات ومزاجات ومصالح شخصية لأفراد المدينة وجماعاتها المختلفة في مصلحة مشتركة عامة (هي مصلحة المدينة)، يتولى تدبيرها معتمداً على الرأي العام. فهو ليس معنياً برعاية حياة كل فرد من حيث الصحة والتغذية والتربية. . . إلخ.

وثانيهما، إنه لما كان السياسي يعجز بالضرورة عن رعاية المدينة، فإنه يحيط نفسه بحاشية يتخصص كل عنصر فيها ـ بحسب تكوينه ـ برعاية قطاع من قطاعات حياة سكان المدينة: الصحة، التغذية، التربية. . . ما يؤدي إلى ظهور نخبة في المدينة تتولى رعاية الأفراد. هذه النخبة هي رعاة المدينة. ولا شأن لها بسياسة المدينة. فالسياسة من حيث هي فن الحكم القاضي بتجميع الأحياء في إطار «جماعة تقوم على الوفاق والصداقة، ونسج المنسوجات الأكثر جمالاً، التي تجمع في طياتها بين كل المواطنين أحراراً كانوا أم عبيداً»[(٢٠٨)]، ينفرد بها رجل السياسة، ولا شأن لرعاة المدينة بها.

---

(٢٠٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٣.

رجل السياسة إذاً ليس إلهاً، ولا يحل محل الإله، من جهة، وليس راعياً من جهة أخرى. فهو في منزلة وسطاً بينهما، تكمن في نسج وحدة المدينة وضمان استمرارها بإيجاد حلول ملائمة لعلاقة الفرد بالجماعة في إطار المدينة، وبما يعزز وحدتها باستمرار.

يظهر مما سبق، أن الاستثناء الأفلاطوني لم يعمل في خلاصاته النهائية إلا على تعزيز الاتجاه السائد في الفكر اليوناني المناهض لفكرة السلطة الرعوية المنحدرة من الثقافات الشرقية القديمة قبل أن تجد صياغتها المحكمة في اليهودية والمسيحية.

إننا هنا إذاً ـ بحسب عبارة فوكو ـ أمام لعبتين متناقضتين: لعبة المواطن والمدينة، أي لعبة الفكر الإغريقي الذي يؤكد أن المدينة لا تبقى ولا تدوم ولا تتقدم إلا من خلال تضحية مواطنيها، ولعبة الراعي والرعية، أي لعبة الرعوية المسيحية التي تؤكد الخضوع المطلق لكل فرد، وولاءه اللامشروط لراعيه، واستعداده الدائم للتضحية بالذات لبقاء راعيه لا لبقاء المدينة.

ويذهب فوكو إلى القول إن المجتمعات الغربية الحديثة، وارثة الفكر السياسي الإغريقي والرعوية المسيحية معاً، قد نجحت في أن تجمع وتركب ـ داخل ما نسميه حالياً بالدول الحديثة ـ بين اللعبتين معاً: «لعبة المدينة والمواطن، ولعبة الراعي والقطيع». وبنجاحها ذاك، أبانت عن طابعها الشيطاني(٢٠٩).

وإذا كان فوكو قد وقف طويلاً عند هذه النصوص، فلأنها غطت تاريخ الغرب برمته، ولا زالت تحتفظ بقيمتها في المجتمعات العربية المعاصرة لأنها تمكننا من كشف القناع عن حقيقة الدولة الحديثة، وعن عقلانيتها السياسية، كتركيب تاريخي معقد طويل بين سلطة سياسية تمارس على سكان المدينة باعتبارهم مواطنين مدنيين من جهة، وبين سلطة رعوية تمارس على سكان المدينة باعتبارهم أفراداً أحياء ينتمون إلى قطيع وإلى رعية(٢١٠).

هذا المسار التركيبي بين التفريد والتوحيد، بين الاهتمام بمراقبة الفرد والعناية بتفاصيل حياته كتقنية للسلطة الساسية الهادفة إلى تقوية الدولة واستمرارها، والاهتمام بمراقبة المجتمع ككل مراقبة شاملة تهدف إلى إيجاد

---

(٢٠٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٧.

(٢١٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٤.

حلول ناجعة لصراعاته ونزاعاته وتناقضاته الدائمة كطريق ملكية نحو توطيد أركان الدولة وتوسيع نفوذها باستمرار، هو ما اهتمت بتطويره ممارسات نظرية تتعلق ببلورة عقلانية سياسية ملائمة لمنطق الدولة الحديثة التي انبثقت في أوروبا ابتداء من القرنين السادس عشر والسابع عشر.

كان الإشكال الأساسي الذي اعترض خدّام الدولة الحديثة الناشئة يكمن في تحديد طبيعة الأساس الذي تقوم عليه هذه الدولة وتستمد منه مشروعيتها وتوطد على أساسه أركانها بشكل يضمن لها على نحو دائم اطراد القدرة على هزم أعدائها داخلياً وخارجياً. هل هذا الأساس شرعي مستمد من القوانين والتشريعات الإلهية (ما يتطلب من الملك، لكي يكون تدبيره للدولة تدبيراً عادلاً حكيماً، أن يحاكي تدبير الله للطبيعة)، أم أنه على العكس من ذلك أساس طبيعي مستمد من القوانين التي تحكم مسارات الطبيعة (ما يستوجب على الملك ـ من أجل أن يسيّر الدولة تسييراً عادلاً ـ أن يحاكي فيه حكم النفس للجسد). وإذا كان القديس توما الأكويني قد حاول التوفيق والجمع بين «الشرعي» و«الطبيعي» أساساً لممارسة الدولة العادلة، وتجسيداً لعقلانيتها الحقة، فإن منظّري الدولة الحديثة الناشئة، مبدعي نظرية «حق الدولة»، رفضوا هذا المذهب الديني ورأوا أن أساس الدولة الحديثة، وعقلانيتها، وقواعد اشتغالها، إنما يجب أن يكون مطابقاً لطبيعة الدولة ذاتها، لمصالحها الحيوية المتمثلة في اكتساب قوة لا نهاية لها، ونفوذ لا حد له (بغض النظر عن مدى مطابقتها للتشريعات الإلهية، ولقوانين الطبيعة بصفة عامة).

وهذا ما عرف بمذهب «حق الدولة» أو مصلحة الدولة، الذي عرف طوراً بأنه «معرفة تامة بالوسائل التي بها تتكون الدول، وتتوطد، وتدوم، وتكبر»، وعرف طوراً آخر بأنه «منهج أو فن يسمح لنا باكتشاف كيف نضمن النظام والسلام داخل الجمهورية»[٢١١].

كان «حق الدولة» يبدو إذن في نظر أصحابه بمثابة معرفة ومنهج وفن وتقنية للحكم العقلاني، أي لقيادة الدول قيادة لا تراعي إلا طبيعة الدولة. ومن هنا هذه المسحة الزمنية الدنيوية العقلية التي لازمته، والتي أثارت عليه ردود فعل قوية من لدن أنصار الفكر الديني الذين لم يترددوا في نعته بالإلحاد. ولعل ما عزز اتهام فكرة حق الدولة بالإلحاد، هو أن هذا المفهوم عندما ظهر في

---

(٢١١) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥١.

فرنسا ظهر في سياق سياسي يمكن أن ننعته بأنه سياق إلحادي[٢١٢].

لم يكتف مذهب «حق الدولة» بتمييز ذاته من التقليد المسيحي الشائع، بل حرص على تمييز ذاته أيضاً من تقليد فكري سياسي آخر كان شائعاً آنئذ هو المذهب المكيافيللي: فإذا كان ميكيافيللي قد حرص في كتاب **الأمير** على تبيان الكيفية التي بها يدعم الأمير حكمه للدولة ويحافظ بها على ما اكتسبه بالإرث أو الغزو من مدن ومناطق وبلدان، فإن أصحاب مذهب «حق الدولة» رفضوا نظرية مكيافيللي، معتبرين أن إشكاليتهم لا تكمن في كيفية تدعيم حكم الأمير للدولة، بل تكمن على العكس من ذلك في اكتشاف كيفيات إضعافه في مقابل تدعيم الدولة نفسها. وهذا يعني أن «حق الدولة» قد تمكن ـ بحسب فوكو ـ من تحقيق نمط من العقلانية يختلف عن نمط عقلانية مكيافيللي[٢١٣].

تقوم عقلانية «حق الدولة» على فكرتين أساسيتين:

أولاهما، إن الدولة واقعة تاريخية لا تدوم ولا تبقى إلا بمضاعفة قوتها باستمرار ضد أعدائها في الداخل والخارج. والدولة التي تكتفي بالدفاع عن بقائها فقط، مآلها الزوال والانقراض.

ولما كانت سلطة الدولة تثير ضدها مقاومات بالضرورة، ولما كان أعداؤها ينمّون قدراتهم على مقاومتها باستمرار خلال مدة لا محدودة، فإن الدولة «بإمكانها أن تقضي على أعدائها، لكن خلال مدة لا محدودة. ولن يتسنى لها ذلك إلا بتنمية قوتها الخاصة، وهو ما يقوم به أعداؤها أيضاً «في سبيل مواجهتها وتقويض أركانها»[٢١٤].

وثانيهما، إن الدولة لن تتمكن من تقوية ذاتها باستمرار، إلا إذا تمكنت من تأسيس نمط من المعرفة بطبيعة قوة الدولة مقارنة بقوة الدول الأخرى المنافسة لها، وبوسائل مضاعفتها وتطويرها باضطراد. ذلك أن الحكم ـ بحسب هذه العقلانية ـ «لا يمكن أن يقتصر على تطبيق القواعد العامة للعقل والحكمة والحذر. لا بد من معرفة ملموسة، دقيقة، ومقاسة تتعلق بقوة الدولة»[٢١٥].

---

(٢١٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٢.
(٢١٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٢.
(٢١٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٣.
(٢١٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٣.

ومن ثم ارتبط فن الحكم على طريقة «حق الدولة» بتطور علم الإحصاء، أو ما يسميه فوكو بالأريتميتيقا السياسية، بوصفه معرفة دقيقة بأشكال القوة لدى مختلف الدول. واعتبر هذا العلم شرطاً لقيام حكم موفق سديد ناجح.

لم تتبلور عقلانية الدولة الحديثة بالاستناد إلى نظرية «حق الدولة» وحدها، بل بالاستناد إلى «نظرية الشرطة» التي انتشرت وشاعت خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، كما أشرنا في كل من إيطاليا وألمانيا، أكثر من انتشارها في البلدان الأكثر تقدماً كفرنسا وبريطانيا. وتشارك «نظرية الشرطة» «نظرية حق الدولة» إشكاليتها الكامنة في البحث عن كيفيات معقولة دقيقة ملموسة لمضاعفة قوة الدولة باضطراد.

لم تكن «الشرطة» تعني في تلك الحقبة ما تعنيه في عصرنا الراهن: مؤسسة من مؤسسات الدولة، بل كانت تعني تقنية حكم خاص بحكم الدولة، بالإضافة إلى أهداف ومجالات تستدعي تدخل الدولة، أهداف ومجالات تشمل كل الأوضاع التي يمكن للبشر أن يعيشوا حياتهم فيها.

ومن دون أن نتتبع تتبعاً مفصلاً تحليلات فوكو لمجموعة من النصوص لمؤلفين أصبحوا في عصرنا الراهن مغمورين، على الرغم من انتشار كتاباتهم انتشاراً واسعاً في عصره[٢١٦]، نستخلص منها أن الشرطة حتى عندما يسمى بها تنظيم من تنظيمات الدولة، وإدارة من إداراتها، كانت نمطاً من الحكم العقلاني الذي يتدخل في تنظيم وتوجيه وتدبير كل وجه من أوجه النشاط البشري سواء تعلق الأمر بنشاط فردي أو جماعي، أو بنشاط يهم علاقة الإنسان بمجاله الطبيعي أو بمجاله الاجتماعي. فـ (Turquet) على سبيل المثال، ينصح بأن يتكون تنظيم الدولة من الملك ومساعديه في قطاعات أربعة أساسية تؤطر حياة الإنسان هي: الجيش، وجباية الضرائب، والقضاء، والشرطة.

(٢١٦) ككتاب *Monarchie aristodémocratique* لصاحبه دي مايرن (Turquet de Mayerne) الذي أهدى هذا المؤلف لحكام هولندا عارضاً عليهم فيه برنامجاً طوباوياً لبناء دولة متحضرة أسماها طوراً بمدينة، وطوراً بجمهورية، وطوراً آخر بشرطة، وككتاب *Compenduim de Lamare* لـ دي لامار (De Lamare) جمع فيه صاحبه كل القوانين والتنظيمات المتعلقة عصرئذ بالشرطة وفق تصور محدد استقطب اهتمام فوكو، وكمجموعة من الكتب المدرسية الألمانية التي كانت الجامعات في ألمانيا قد قررتها لتدريس علم الإدارة، اهتم فوكو ببعضها ككتاب *Liber de politia* لـ Hohenthal و*Abrégé de Police* لـ ويلبرانت Willebrandt، و*Eléments de Police* لـ فون جوستي (Von Justi) الذي اعتبره فوكو أهم تلك الكتابات على وجه الإطلاق.

لا تختص الشرطة بالحرص على صفاء أخلاق السكان عملاً بالمبدأ القائل إن فضيلة المواطن ضمان لإدارة الدولة إدارة جيدة، بل تتجاوزه إلى تأسيس مجالس تختص بالمحافظة على الأمن العمومي لتراب المملكة، إثنان منها تتكلف بالسهر على الأشخاص، واثنان آخران على الممتلكات.

أما المكلفان بالأشخاص فأحدهما يُعنى بالجوانب الإيجابية للحياة (أي بتربية كل فرد وتهذيب ذوقه وتحسين كفاءاته وتحديد المهن النافعة)، وثانيهما يُعنى بالجوانب السلبية لحياة الأشخاص (كالمرض والأوبئة والحرائق والكوارث الطبيعية والبطالة والفقر والشيخوخة. . . إلخ).

وأما المكلفان بالممتلكات فأحدهما يسهر على مراقبة الإنتاج، مشيراً إلى ما يجب إنتاجه وكيف يتعين إنتاجه، وعلى مراقبة الأسواق وَالمعاملات التجارية؛ وثانيهما يسهر على الممتلكات العقارية، مراقباً المواريث والهبات والملكيات الخاصة، مهتماً بأحوال الأنهار والطرق والغابات. . .

يتضح مما سبق أن الشرطة وإن كانت إدارة من إدارات الدولة كالجيش والقضاء والجباية، فإن مجالات تخصصها تمتد لتشمل كل جوانب حياة الإنسان بوصفه كائناً حياً، منتجاً، تواصلياً، ولتستوعب ـ في نهاية المطاف ـ وظائف الجيش والقضاء والجباية مجتمعة. ولذلك كان (Turquet) يلحّ على أن «الإنسان هو الموضوع الحقيقي للشرطة»[(٢١٧)]، وعلى أن أهداف الشرطة كنمط من الحكم العقلاني تتميز به الدولة الحديثة تجمع بين ضمان قوة الدولة (كغاية أسمى) وضمان التواصل بين البشر بالمعنى الواسع لكلمة تواصل (على نحو ما يتجلى به في الإنتاج والعمل والتبادل، أي في التضامن بالمعنى الاجتماعي).

ولما كان التواصل شرطاً لازماً لحياة البشر، وكان نمط حياتهم من حيث الفقر والغنى، والسعادة والشقاء، يتوقف عليه، فإن تدخل الشرطة لضمان أجود تواصل ممكن بين البشر، سيؤدي لا محالة إلى إغناء حياة الناس وتمديدها وتوسيعها بهذا القدر أو ذاك. وبهذا المعنى لا تستقيم قوة الدولة بإضعاف رعاياها، فقوتها تتزايد بقدرتها على تقوية قدرات رعاياها في كل مجالات الحياة.

لقد كانت أفكار دي مايرن (Turquet de Mayerne) على الرغم مما يبدو عليها من مسحة طوباوية، جزءاً من أدب كانت سوقه نافقة في أوروبا الغربية

(٢١٧) Foucault, *Dits et écrits*, vol. 1: *1954-1969*, p. 155.

طيلة القرنين السابع عشر والثامن عشر، بل إن تلك الأفكار سرعان ما اتخذت ـ بحسب فوكو ـ شكلاً سياسياً ملموساً، وتجسدت في الميركانتيلية والكاميرالية، وفي مادة دراسية كانت تلقن في الجامعات الألمانية تحت اسم (Polizeiwissenschaft)، وهو ما يعادل اليوم «علم الإدارة».

وفي هذا السياق، يقف فوكو عند نموذجين من النصوص **أحدهما** ينتمي إلى أدب «الشرطة» وهو لرجل إدارة فرنسي من القرن الثامن عشر يدعى دي لامار (De Lamare)، **والثاني** ينتمي إلى جنس الكتب المدرسية المقررة في الجامعات الألمانية لدراسة مادة (Polizeiwissenschaft) خلال هذا العصر ذاته. وهو ذو قرابة فكرية بأدب الشرطة أيضاً. وهو لكاتب ألماني يدعى فون جوستي (Von Justi). والنصان معاً يعززان ويوسعان ويدققان ويطوران كتاب دي مايرن (Turquet de Mayerne).

فإذا كان دي مايرن (Turquet de Mayerne) قد ذهب إلى أن «الشرطة» تسهر على كل جوانب حياة الإنسان على الرغم من كونها إدارة إلى جانب إدارات الدولة الأخرى كالجيش والقضاء والمالية[٢١٨]، فإن دي لامار يوافقه الرأي، مؤكداً أن الشرطة يجب أن تسهر بوصفها إحدى نظم الدولة بأحد عشر شأناً من شؤون البشر هي الدين، والأخلاق، والصحة، والتموين، والطرق والقناطر والمنشآت العمومية، والأمن العمومي، والفنون الحرة (العلوم والفنون)، والتجارة، والصناعة، والعمال، والفقراء[٢١٩].

مجال تدخل الشرطة إذاً هو مجال واسع شاسع، يمتد من السهر على تنظيم الحياة الاقتصادية للبشر، وحياتهم الثقافية والروحية، وتطوير وسائل الاتصالات في ما بينهم، لتصل إلى ضبط وتقعيد علاقاتهم الاجتماعية، ما جعل دي لامار يقول إن الشرطة تسهر على الأحياء: فإذا كانت الشرطة تسهر على الدين، فإنها لا تسهر عليه من الناحية المذهبية، بل من ناحية الحالة الأخلاقية للحياة، وعندما تسهر على الصحة والتموين، فإنها تروم بذلك المحافظة على الحياة.

(٢١٨) ظهرت الشرطة تاريخياً، وتم التفكير فيها، بوصفها تنظيماً من نظم الدولة الممركزة من شأنه تعزيز السلطة الملكية التي انتصرت على الإمارات الإقطاعية باعتمادها على الجيش، وتأسيس نظام قضائي، وإقامة نظام لجباية الضرائب. لقد كانت الشرطة إذاً تقنية يراد بها تقوية الدولة الحديثة، الدولة الأمة، التي انبثقت مع الملكيات الكبرى في أوروبا الغربية، ومجالاً جديداً واسعاً لتدخل تلك الدولة الممركزة.

(٢١٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٧.

وعندما تسهر على الصناعة والتجارة والعمال والفقراء، فإنها تضمن بذلك متطلبات الحياة ورفاهيتها، أما عندما تسهر الشرطة على الفنون الحرة من مسرح وأدب وعلم، فإنها تبغي بذلك ضمان ملذات الحياة. وبصفة عامة، يمكننا القول مع فوكو إن «الحياة هي موضوع الشرطة (لدى دي لامار: الضروري منها والنافع والتافه. فالشرطة هي التي تسمح للبشر بأن يبقوا على قيد الحياة، بأن يحيوا وبأن يصنعوا ما هو أحسن وأفضل أيضاً»[٢٢٠].

أما كتاب «*(Abrégé de Police)*» لـ فون جوستي (Von Justi)، وهو من الكتب التي كانت ممقررة لتدريس مادة علم الإدارة في الجامعات الألمانية، وفي مقدمها جامعة (Gottingen)، التي تخرّج منها نخبة من كبار موظفي الدولة في أوروبا القارية[٢٢١]، فقد شكل إضافة نوعية لهذا الأدب الذي اتخذ موضوعاً له «الشرطة» كتقنية لبناء الدولة الحديثة وتقويتها باستمرار، وتوسيع مجالات تدخلها حتى يشمل كل مناحي حياة الفرد والمجتمع، إضافة نوعية لأن الأمر لم يعد متعلقاً في هذا الكتاب بمجرد تقديم طوبى لأصحاب القرار في السلطة الملكية كما كان عليه الحال مع دي مايرن (Turquet de Mayern)، ولا بمجرد «مختصر» لتشريعات مبوبة كما كان عليه الحال مع دي لامار، بل أصبح يتعلق بتزويدنا بشبكة قراءة نستطيع من خلالها ملاحظة الدولة ملاحظة دقيقة: من حيث تنظيمها الترابي (أنماط التعمير وخصائص السكان)، ومواردها الاقتصادية والمالية، وسلوك أفرادها (مدى احترامهم للقانون، وأخلاقهم، ومهاراتهم المهنية... إلخ).

وفي هذا الإطار الواسع، يندرج تفكير فون جوستي في «الشرطة» كتقنية للحكم الحديث، وكعقلانية للدولة الحديثة الممركزة، هدفها الجمع بين توفير كل ما يمكِّن الدولة من مضاعفة سلطتها وقوتها إلى أبعد حد من جهة، وجعل الدولة حريصة كل الحرص على إسعاد السكان ورفاهيتهم من جهة أخرى. فتطوير قوة الدولة لا يكون ممكناً ولا مضطرداً إلا بالحرص على تطوير مناحي حياة سكانها.

ومن هنا هذا الترابط في «نظرية الشرطة» لدى فون جوستي بين «الاحصاء

(٢٢٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٧.

(٢٢١) بروسيين كانوا أم نمساويين، أو روس أعدوا لتنفيذ إصلاحات جوزيف الثاني وكاترين الكبرى. ويذكر فوكو أن بعض الفرنسيين من حاشية نابليون بونابارت كانوا على علم بنظريات الـ (Polizeiwissenschaft).

وعلم السكان» من جهة، و«فن الحكم» العقلاني المميز للدولة الحديثة من جهة أخرى. وهذا الترابط هو ما تحققه مادة (Polizeiwissenschaft) التي كانت تدرّس في الجامعات الألمانية لتكوين أطر الدولة الحديثة وهي تنشأ وتتطور خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر في أوروبا القارية، كما أشرنا سابقاً، والتي حاول فون جوستي في «مختصره» صياغتها على أسس معرفة عقلانية سياسية واقعية فاعلة منتجة.

ترافق انبثاق هذه العقلانية ـ كما تجلت في أرشيف مذهب «حق الدولة» و«نظرية الشرطة» ـ مع ظهور السلطة الملكية للدولة الحديثة في المجتمعات الأوروبية الأكثر تطوراً خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر. وشكّل كل منهما شرطاً لوجود الآخر: فإذا كانت الممارسة السياسية التي أسست الدولة الحديثة، الممركزة على أنقاض الإمارات الفيودالية الموروثة عن القرون الوسطى، قد شكلت أرضية تاريخية لانبثاق ممارسة خطابية جديدة (تمثلت في ظهور خطابات جديدة، خطابات «حق الدولة» و«نظرية الشرطة»، وفي انبثاق المعالم الأولى لموضوع جديد هو الإنسان تدرسه علوم ناشئة جديدة هي العلوم الإنسانية التي شكل علم الإحصاء والسكان وما شاكلهما تباشيرها الأولى)، إذا كان الأمر كذلك، فإن هذه الممارسة الخطابية، وهذه العلوم الإنسانية التي تعتبر إحدى أهم تعبيرات العقلانية الحديثة التي طالما بشّر عصر الأنوار بمفعولها التحريري المطلق، قد شكلت بدورها تقنية فاعلة لبناء الدولة الممركزة الحديثة، وتقويتها باطّراد من خلال تمكينها من مراقبة الحياة والتدخل في ضبط إيقاعها والسهر عليها جملة وتفصيلاً، سواء تعلق الأمر بحياة الفرد أو حياة الجماعة.

إننا هنا أمام انبثاق ما يسميه فوكو في بحوث أخرى، بالسلطة الحيوية، أي العقلانية الغربية الحديثة وقد أصبحت تقنية سياسية تحكم بها الدولة الحديثة سيطرتها على الفرد والمجتمع من خلال ضبطها الدائم لإيقاع حياة الفرد، ولقواعد الحياة الاجتماعية، في اتجاه تمديدهما وجعلهما أحسن وأجمل وأبهى وأقوى باطّراد. لقد أدركت الدولة الحديثة ـ وهي تبني ذاتها بناء انعكاسياً واعياً بذاته، معتمدة على العلوم ـ أن تطوير سيطرتها، ومضاعفة قوتها، تمران بالضرورة من خلال تنمية قدرات الفرد والمجتمع، وتحسين حياتهما باستمرار، ما يجعلها لا تبقى ولا تدوم إلا بالتحكم في قواعد إعادة بناء حياة سكانها، وإعادة بناء هوية الفرد والمجتمع بالطريقة التي تتناسب مع هدفها الأسمى: القوة. . . ودائماً المزيد من القوة.

نعم، إن وعد عصر النهضة والأنوار قد حققته عقلانية الدولة الحديثة عندما نجحت في جعل الإنسان ـ باعتماده على أنوار العقل والتجربة ـ سيداً للكون والطبيعة، بيد أن تجربة الحداثة الغربية المعاصرة قد أبانت طابعها المأساوي البادي في كون تلك السيادة ـ الناتجة من عقلنة كل مجالات الحياة ـ لم تؤد إلا إلى المزيد من إخضاع ذلك الإنسان واستلابه. وتهديد مستمر لبقائه على قيد الحياة.

ليس الإخضاع والسيطرة إذاً ثمرة آثمة لخطأ العقل وتعسفه في تدبير مصير النوع الإنساني، بل ثمرة للعقل ذاته على النحو الذي اشتغل به في نمط العقلانية الغربية الحديثة على وجه التحديد والحصر، في تجربة الإنسان الغربي الحديث، سواء منها تجربة الموت، أو تجربة الحمق، أو تجربة الجنس، أو تجربة الجريمة والعقاب. ففي هذه التجارب كلها، تبدو السيطرة والإخضاع سمة محايثة للعقلانية الغربية، ملازمة لها: فليس العقل هنا أداة للسيطرة والقوة والسلطة، بل هو القوة والسلطة والإخضاع والسيطرة ذاتها. وإذا كان هذا الموقف يذكرنا في وجه من وجوهه بموقف نيتشه من العقل والعقلانية باعتبارهما نتاجاً عرضياً لإرادة حيوية متأصلة في الإنسان هي إرادة القوة، وتجلياً لها وتجسيداً لمفعولها الماحق، إلى الحد الذي يكون معه مجرد إدراك الأشياء والموضوعات سيطرة عنيفة عليها، وتفكيكاً وتركيباً وتمييزاً وإعادة بناء لها، فهل الأمر يتعلق هنا لدى فوكو بموقف يعادي العقلانية ويهجو العقل على وجه الإطلاق، من منطلق تمجيد الغريزة وقوى اللاعقل في الإنسان على نحو نيتشوي أو قريب منه؟ أم أن الأمر لا يعدو أن يكون نقداً للعقل، وتنسيباً للعقلانية، وتبياناً لحدودهما في اتجاه تخليصنا من يقينيات عصر الأنوار وطوباوياته؟

لا يرى فوكو أي جدوى من محاكمة العقل، ولا يقبل اعتبار العقل نقيضاً للاعقل، ويؤكد ـ على العكس من ذلك ـ أن المهم هو تحديد هذا الشكل من أشكال العقلانية التي بلورها تاريخ أوروبا الحديث، ومعرفة آثارها في ما يجري داخل مجتمعات الحداثة من مفارقات، ومن ألوان السيطرة وأشكال الهيمنة والإقصاء والإخضاع التي يعتبرها فوكو مكوناً محايثاً للعلاقات الاجتماعية، لا يمكن تلافيها ولا انتزاع قدر من التحرر من إسارها إلا بمقاومتها التي لا تنتهي أبداً.

وفي سبيل ذلك، كان لا بد من الاعتماد على التحليل الجينيالوجي الذي

يقود الباحث ـ في سبيل فحص الحاضر، وإلقاء الضوء على مفارقاته وصراعاته واختلالاته الوظيفية ـ إلى التنقيب عن عمليات تكونه التاريخية الطويلة المدى، والحفر عن جذوره المنسية التي تشكّل ما يمكن أن نسميه بـ «لاشعور تاريخي» يبقى فاعلاً في الحاضر، مؤثراً في ممارسات أفراده وجماعاته، خطابية كانت أو لاخطابية.

قد يبدو هذا التحليل التاريخي لعقلانية الدولة الحديثة وكأنه يقودنا بعيداً عن هموم الحاضر وانشغالاته، بيد أن التجربة تعلمنا ـ بحسب فوكو ـ أن التحليل التاريخي الجينيالوجي قادر أكثر من غيره من أشكال التحليل المجرد على « هز يقينياتنا ودوغمائيتنا. فخلال قرون، لم يطق الدين أن نروي تاريخه. واليوم، نجد أن مختلف مدارس العقلانية لا تستسيغ أن نكتب تاريخها، وهو ما لا يخلو ـ من دون شك ـ من مغزى ودلالة»[٢٢٢].

وعندما يكتب فوكو تاريخ العقلانية الغربية وهي تشتغل في المجال السياسي، مجال السلطة والحكم، مجال الدولة الحديثة، يكتشف ـ عكس وعود عصر الأنوار، وعكس ما يعتقد عامة الناس ـ أن عقلنة الحياة الفردية والجماعية في المجتمعات العصرية بقيادة الدولة الحديثة، إذا كانت قد أفضت إلى سيطرة الإنسان الحديث على الطبيعة، سيطرة تتضاعف باستمرار، فإن تلك السيطرة نفسها أصبحت هي المصدر الأساس لكل ألوان المخاطر والكوارث التي تهدد الفرد في حرياته، والنوع الإنساني في بقائه واستمراره في الوجود»[٢٢٣]، وأن التحكم في الفرد والمجتمع تحكماً يقود دوماً إلى المزيد من إخضاعهما والتضحية بحرياتهما على معبد هذه العقلانية السياسية، عقلانية الدولة الحديثة الممركزة والممركزة، المفردة والكليانية، ليس خطأً عابراً يمكن تفاديه، بل منطق داخلي لتلك العقلانية، لا يمكن تصور وجودها من دونه. ومن غير المجدي أن نقاومها ـ في سبيل الدفاع عن حرياتنا الفردية والجماعية ـ بواسطة تبيان تعارض ممارساتها مع مصالح الفرد ومع مصالح الجماعة. ذلك أن العقلانية السياسية التي رافق مسارها مسار تكون الدولة الحديثة، قد تجذّرت عبر سيرورة تاريخية طويلة في فكرة السلطة الرعوية، مستوعبة تقنياتها في السيطرة والإخضاع، وفي الفكر السياسي اليوناني

(٢٢٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦٠.

(٢٢٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣٤ ـ ١٣٥.

القديم، وفي مذهب حق الدولة ونظرية الشرطة، مستعملة تقنيات السلطة التي يتضمنها كل هذا وتلك. ومن ثم، فإن مقاومة سيطرتها التي لا تكاد تقف عند أي حد، ولا يخلو منها مجال من مجالات الحياة، لا تكون في نظر فوكو بواسطة مواجهة آثارها ونتائجها، بل بواسطة مواجهة جذورها. وليست هذه الجذور ـ من زاوية التحليل الجينيالوجي الإركيولوجي ـ إلا جذور العقلانية السياسية ذاتها.

ومن هنا تبرز أهمية دور المثقف والمثقفين في المجتمعات الحديثة التي تعاني الآثار المدمرة للعقلانية ـ بوصفها تكنولوجيا سياسية للسيطرة والإخضاع، تكنولوجيا سلطة لا تتجسد في الدولة الحديثة إلا لكونها تبني وتهيكل مختلف مجالات وجود الإنسان الحديث، أو بتعبير فوكو: مختلف تجارب هذا الإنسان على النحو الذي تبلورت فيه في أوروبا الغربية منذ قرون طويلة. فهم المؤهلون بحكم تخصصاتهم العلمية، على أن ينيروا ببحوثهم، كل في مجال تخصصه، كل مقاومة يبديها الأفراد والجماعات في المجتمعات الحديثة ضد التسلط والسيطرة والتحكم والاستلاب كآثار لا بد منها للعقلانية التي سرى مفعولها في كل مجالات الحياة، وذلك بالكشف عن جذور العقلانية (كتقنية للسلطة والسيطرة) لا بشكل عام مجرد، بل بشكل مجالي ميداني خصوصي (في المجال السياسي وما يتضمنه من عقلانية وسيطرة خاصتين به، وفي المجال الطبي وما يتضمنه من عقلانية وسيطرة محايثتين خاصتين به، وفي مجال المؤسسات السجنية، ومجال العلاقات الجنسية... إلخ).

و لما كانت السلطة تتخلل كل العلاقات الاجتماعية، وتهيكل كل مجالات المجتمع، وتتبدى في أشكال تختلف باختلاف المجالات التي تمارس فيها سيطرتها، فمن الطبيعي أن تكون المقاومة ـ التي تولدها وتثيرها كرد فعل ـ ذات أشكال متعددة تختلف باختلاف تلك المجالات، وإلا لن تكون فاعلة وذات جدوى.

بيد أنه إذا كان من اللازم أن تكون المقاومة مجالية (خصوصية) كي تنجح في انتزاع قدر من الحرية، فإن ذلك النجاح يتوقف أيضاً على امتلاك معرفة متخصصة بالقضايا مثار الصراع في تلك المجالات. وهذه المعرفة لا يمتلكها إلا العلماء والمفكرون والباحثون المتخصصون فيها. ومتى استثمر بعضهم معرفته في اتخاذ موقف ينير القضايا موضوع الصراع والاحتجاج والمقاومة في الساحة العمومية، وكانت تلك القضايا تنتمي إلى مجال

تخصصه العلمي والثقافي، كان مثقفاً، مثقفاً خصوصياً على طريقة فوكو، لا مثقفاً كونياً على طريقة سارتر(٢٢٤).

هكذا تكون المعرفة مرة أخرى تكنولوجيا للسلطة ولمقاومتها في الآن نفسه، تكنولوجيا للسلطة وللسلطة المضادة لها في المجتمعات الحديثة والمعاصرة التي تكوّنت فيها الدولة العقلانية الممركِزة والممركَزة على أساس منطق «حق الدولة» ونظرية «الشرطة»، وباستيعاب تام للإرث التاريخي الرعوي اليهودي المسيحي من جهة، وللإرث اليوناني القديم من جهة أخرى.

وإذا كنا سنعود بتفصيل في الجزء الثاني من هذا البحث، إلى دور ووظيفة المعرفة والمثقف والمثقفين ـ في إطار إشكالية السلطة والمعرفة على النحو الذي انبثقت به في مسار تشكّل الحداثة ـ فحسبنا الآن أن نقف عند الخلاصات التالية:

١ ـ الجسد كرهان للصراع، وكموضوع للتفاعل اللامحدود بين السلطة والمعرفة (الخطاب): إذا كان المنهج الإركيولوجي قد قاد فوكو في مرحلة أولى إلى القول بموت الإنسان كذات، مقتفياً في ذلك شيخ البنيويين كلود ليفي ـ شتراوس كما أسلفنا، وإلى تنصيب الخطاب في المحل الشاغر الذي تركه «الإنسان المختفي» وراءه كموضوع مركزي للعلوم الإنسانية في عصرنا، فإن المنهج الجينيالوجي قاد فوكو في مرحلة ثانية إلى استعادة الإنسان لا كذات واعية شاعرة حرة على الطريقة الوجودية، ولا كذات مفكرة على طريقة الكوجيطو الديكارتية، ولا كذات ترانسندنتالية، بل كجسد حي منتج ودال (وكفرد)(٢٢٥) يتميز بليونة تتجلى في قابليته لأن يتحول بتحول علاقات القوى، أي علاقات السيطرة السائدة في الفضاء الاجتماعي خلال هذه الحقبة أو تلك من مسارات التاريخ البشري الذي لا يمكن بأي حال من الأحوال اعتباره تفتحاً للعقل وتقدماً له، لأنه لا يعدو في حقيقته أن يكون مجرد انتقال للبشرية في مجرى الزمن من سيطرة إلى سيطرة أخرى مغايرة.

إننا هنا إذاً أمام جسد تاريخي، مجبول على صراعات القوى التي تحدد

---

(٢٢٤) انظر كتاب سوسيولوجيا الثقافة والمثقفين للدكتور عبد السلام حيمر والذي سيصدر قريباً عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

(٢٢٥) كفرد متميز مستقل، وخاضع مندمج منضبط للمعيار والقاعدة في نظام الثقافة والدولة والمجتمع.

صدقُها على نحو لا دخل فيه للوعي والقصد والغاية مجرى التاريخ البشري. إنه جسد مبنى، منشأ، مكون تاريخياً وثقافياً، في مختلف مجالات الصراع والسيطرة التي يتكوّن منها الفضاء الاجتماعي، وليس مجرد معطى بيولوجي طبيعي ذي حاجات ثابتة، فطرية، تتطلب إشباعاً ثقافياً، تضعه في نقطة خارج التاريخ، وفي منأى من آثار صراعاته وتقلبات موازين القوى الفاعلة فيه، ومن التأويلات والمعاني التي تعطى له بوصفه شيئاً من أشياء هذا العالم، شيئاً مفيداً نافعاً منتجاً للخيرات والقيم. لا يوجد الجسد إذاً إلا في مجالات تنبثق بانبثاق علاقات صراع مميزة بين قوى مسيطرة وأخرى مسيطر عليها، ولا يظهر فيها إلا بوصفه موضوعاً لنزاعها الأبدي من أجل السيطرة.

ليس الجسد إذاً جوهراً ذا وجود سابق على الصراع ومجالات ممارسته، بل إن وجوده تابع لوجود تلك المجالات، وجود تحدده علاقات القوى السائدة فيها. غير أنه ما إن يظهر فيها حتى يؤدي دوراً منتجاً مفيداً فاعلاً. فليس الجسد في حدودها كائناً يبنى اجتماعياً وثقافياً وتاريخياً فقط، بل إنه كائن يقوم بدور بانٍ أيضاً: إنه كائن حي، ومنتج، وتواصلي بامتياز، فهو موطن مختلف القوى الحيوية التي تعبر عن نفسها في إرادة الحياة وإرادة المعرفة معاً، كما تعبّر عن نفسها في العلاقات الاجتماعية والمؤسسات الناجمة عن صراع تلك الإرادات في ما بينها من أجل السيطرة، تلك العلاقات التي لا يمكن أن تكون بالتالي إلا علاقات قوة (وسلطة وسيطرة)، وعلاقات معنى (ومعرفة وحقيقة وإدراك وتأويل) في الآن نفسه.

ومن هذه الزاوية، يمكننا القول إن الأجساد تتحول في نسيج تلك العلاقات (علاقات القوة والمعنى في الآن نفسه)، من مجرد موضوعات بيولوجية طبيعية تنخرها رتابة الرغبة والدوافع الحيوية المتكررة باستمرار، إلى ذوات ثقافية، تاريخية، اجتماعية، دالة أيضاً.

بيد أن ذلك لا يعني أننا هنا أمام ذوات مفكرة على طريقة ديكارت، ولا أمام ذوات ترانسندنتالية على طريقة كانط... إلخ، بل يعني ذلك فقط أننا أمام ذوات تأخذ سماتها المميزة (ماهيتها)، من نمط علاقات هي في الآن نفسه علاقات قوة (علاقات السيطرة، السلطة، وتكنولوجيتها السياسية، والمؤسسات القانونية والسياسية المعبرة عنها)، وعلاقات معنى (علاقات التأويل، والحقيقة، والمعرفة، والمؤسسات العلمية والثقافية والروحية المعبرة عنها)، تلك العلاقات التي يندرج في إطارها الصراع ـ المحايث

لمجرى تاريخ البشر ـ من أجل السيطرة على مختلف مجالات الحياة.

إنها إذاً ذوات لا تظهر إلا في ساحة معركة أبدية، وعلى خشبة مسرح لا مكان له حيث يؤدي كل منها دوراً محدداً له: إما دور أفراد وأشخاص مسيطرين، وإما دور أفراد وأشخاص مسودين. وكيفما كانت التقلبات التي تصيب الأدوار، فإن الأجساد والذوات والأفراد والأشخاص الذين يؤدونها، عندما يظهرون في مجرى التاريخ البشري، فإنهم يظهرون دوماً «في ساحة معركة، وهناك، هناك فقط، يؤدون دورهم».

هكذا يبدو الجسد (والفرد والذات. . . وهي ألفاظ يستخدمها الجينيالوجي بمدلول تاريخي ثقافي سياسي اجتماعي واحد) منخرطاً منذ البدء في لعبة أشمل منه، لا يلعبها إلا بوصفه عنصراً من عناصرها التكوينية، هي لعبة السياسة والسلطة والسيطرة. وهي لعبة تحيلنا إلى ميدان بنيوي للتنافس والصراع والنزاع، «لا يكون فيه الصراع من أجل السلطة صراعاً يميز العلاقة بين عاهل ورعايا، ومسيطرين ومسيطر عليهم فقط، بل يمتد ليستقر ـ في كل حقبة تاريخية ـ في طقس معين، هو طقس السلطة الذي يفرض حقوقاً وواجبات «يدوّنها في القانون، وفي مختلف المؤسسات بما فيها الدولة، وفي الأخلاق، والعقائد والمعارف والعقلانيات التي بها يطوع الجسد، يدوّنها فيه، يسمُه بميسمها، يكونه وينشؤه وفق نماذجها».

وعندما تعمل السلطة في الأجساد، فهي لا تفعل فيها إلا من خلال هذه الطقوس، طقوس السلطة المجهرية الدقيقة، فيزيائها المجهرية، أي من خلال تكنولوجيا الجسد السياسية التي تتركب كما هو واضح من علاقات التفاعل بين أشكال المعرفة بالجسد، وأنماط التحكم فيه والسيطرة عليه، «فهذه المعرفة وهذا التحكم يشكلان ما يمكن تسميته التكنولوجيا السياسية للجسد»، تلك التكنولوجيا التي يرى فوكو أنها منتشرة في الفضاء الاجتماعي برمته، وقد اتخذت صيغة أساليب إكراهية تأديبية تنشئ الجسد اجتماعياً، فتنمو بها قدراته وكفاءاته واستعداداته ما يجعله جسداً منتجاً مفيداً (على الصعيد الاقتصادي الإنتاجي)، وتخضع بها في الآن نفسه تلك القدرات والطاقات وتتقلص وتضمر (على الصعيد السياسي). وإن الانضباط لا يعني لدى فوكو أكثر من هذه الوسائل والطرق الدقيقة والتفصيلية والمنتشرة في كل أرجاء الفضاء الاجتماعي التي تتيح التحكم الدقيق في وظائف الجسد، والتي تؤمن الإخضاع الدائم لقواه وتفرض عليها علاقة طاعة ـ منفعة. . . (والتي أصبحت)

خلال القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر **صيغاً عامة للسيطرة**»[٢٢٦]، انتشرت تدريجياً في المدارس والمستشفيات والمعسكرات والسجون والأسر والمؤسسات المختلفة، بعد أن كانت قبل ذلك التاريخ تمثل ظواهر جزئية محلية لا تطال الفضاء الاجتماعي برمته، ولا تتماهى بالعلاقات الاجتماعية كيفما كان نوعها ومجالها (كما هو الحال في علاقات العبودية، والخدمة المنزلية، والتبعية السيادية، والتنسك والرهبنة).

وبعبارة أخرى، يمكننا أن نقول إنه إذا كانت علاقات السلطة الانضباطية التي تميز هذا الميدان (المجال، الحيز، الفتحة) أو ذاك من ميادين الصراع بين الناس في المجتمعات الحديثة، تمارس باستمرار وبلا هوادة ـ بواسطة تكنولوجيا الجسد السياسية ـ تأثيرها المباشر في الجسد: «فهي توظّفه وتطبعه وتقوّمه وتعذّبه وتجبره على أعمال، وتضطره إلى احتفالات وتطالبه بدلالات»[٢٢٧]، فلأن الجسد بإمكانه أن يكون قوة منتجة ومربحة اقتصادياً. بيد أنه لن يكون منتجاً ومربحاً ـ بالفعل ـ إلا إذا كان خاضعاً، مراقباً، منضبطاً، أسير «نظام إخضاعي» معين. فالانضباط ـ بتعبير فوكو ـ «يزيد في قوى الجسد (بالمعنى الاقتصادي للمنفعة)، ويقلص هذه القوى بالذات (بالمعنى السياسي للطاعة). وبكلمة: إنه يفصل في ما بين قوى الجسد. فهو يجعل منها «كفاءة» أو «استعداداً»، من جهة يحاول زيادتها، وهو من جهة أخرى يقلب الطاقة أو القوة التي يمكن أن تنتج منه، ويجعل منها علاقة تبعية صارمة. إذا كان الاستغلال الاقتصادي يفصل بين قوة العمل ومنتوج العمل، فلنقل إن الإكراه الانضباطي يقيم في الجسم علاقة ضابطة بين كفاءات متزايدة، وسيطرة متزايدة»[٢٢٨].

سبق أن رأينا كيف أن الدولة الحديثة، في المجتمع الحديث، قد ركّبت ـ في عقلانيتها وممارستها السياسية، في تكنولوجيتها البيوسياسية، بين أنظمة ضبط وإخضاع مختلفة (رعوية/ عقلانية يونانية قديمة/ عقلانية حديثة تقوم بالتفريد والجمع معتمدة على ممارسة الدولة الممركزة الحديثة وعلى الخطاب المرافق لتكونها وتوسعها، خطاب «حق الدولة» ودعاة «مذهب الشرطة» أو

---

(٢٢٦) ميشيل فوكو، **المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن**، ترجمة علي مقلد؛ مراجعة مطاع صفدي (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠)، ص ١٥٩.

(٢٢٧) المصدر نفسه، ص ٦٤، ودريفوس ورابينوف، **ميشيل فوكو: مسيرة فلسفية**، ص ١٠٤.

(٢٢٨) فوكو، المصدر نفسه، ص ١٥٩.

الـ (Polizeiwissenschaft). إنه خطاب هذه الدولة الحديثة (وهي تؤطر مجتمعها بشكل جعله مجتمعاً انضباطياً). ذلك الخطاب الذي يعبر عن ذاته ـ معرفياً ـ في العلوم الإنسانية (علم الاجتماع، الأنثروبولوجيا، علم النفس، الاقتصاد السياسي، علم السكان وعلم الإحصاء. . . إلخ). فليست هذه العلوم لدى فوكو إلا تكنولوجيا سلطة الدولة الحديثة في تأطير مجتمعها «الانضباطي» الذي تكون ـ مثله في ذلك مثل دولته ـ منذ العصر الكلاسيكي قبل أن يصبح واقعاً مسيطراً ابتداء من القرن التاسع عشر. بل إن عدداً من مناهج هذه العلوم كمنهج التحقيق والبحث الميداني (L'Enquête) في علم الاجتماع وعدد من العلوم الاجتماعية الأخرى، ومنهج الفحص والاختبار (L'Examen) في الطب النفسي(٢٢٩)، ليس إلا امتداداً لتكنولوجيا السلطة الرعوية (التي ورثتها العقلانية السياسية للدولة الحديثة) متمثلة في الاعتراف وفحص الضمير المسيحيين في القرون الوسطى على نحو ما أشرنا إليه سابقاً. فوراء إرادة الحقيقة، وإرادة المعرفة، لا توجد أبداً رغبة الإنسان الطبيعية ـ أينما كان ـ في المعرفة لأجل المعرفة، وفي الحقيقة لذاتها على نحو فيثاغوري (سرعان ما أصبح سائداً في تاريخ الفلسفة منذ أرسطو وإلى عهد قريب)، بل توجد دوماً رغبة في السيطرة، رغبة فطرية غريزية عنيفة متأصلة في كل ما هو إنساني، وفي شبكة العلاقات الاجتماعية التي تنسج وجوده الفردي والجماعي. وفي شبكة هذه العلاقات، علاقات القوة والسيطرة، وفي الممارسات الاجتماعية التي تجسّدها مادياً، تنبثق وتختفي ـ في نظر التحليل الجينيالوجي ـ مناهج التفكير المختلفة، وتظهر وتزول علوم ومعارف متنوعة، بوصفها تكنولوجيات عقلانية للسلطة والسيطرة والإخضاع والضبط، هدفها إنتاج وإعادة إنتاج أجساد خاضعة للمعايير السائدة في المجتمع بشكل يجعل سلوكات تلك الأجساد تتلاءم بشكل تلقائي مع الدولة والنظام الاجتماعي. إنها إذاً تكنولوجيات أخلاقية لا يمكن تصور قيام المجتمعات الانضباطية الحديثة والمعاصرة إلا على أساسها. وعلى المحلل الجينيالوجي تقع مسؤولية متابعة التفكير في **جينيالوجيا الأخلاق**، «لكن بالسير في الخط الذي يمكننا تسميته بـ «التكنولوجيات الأخلاقية»(٢٣٠). وفي هذا كله، يواصل فوكو تفكيره في قضاياه الكبرى (التجربة ـ المعرفة ـ والذات) مستعملاً نيتشه ـ على حد قوله ـ استعمالاً مبدعاً.

---

(٢٢٩) وأيضاً في المدرسة، بل وفي المصنع والثكنة. . .

(٢٣٠) Foucault, *Dits et écrits*, vol. 4: *1980-1988*, p. 21, note. 278.

يشكل الانضباط في إطار الدولة الحديثة والمجتمع الحديث، تقنية سياسية للتحكم في الأجساد وتوزيعها وتأطيرها تأطيراً عقلانياً حتى تصبح في الآن نفسه مطيعة ومفيدة. وتشكل المدرسة والمصنع والمعسكر والعيادة الطبية والسجن فضاءات تعمل فيها السلطة العقلانية الحديثة على توزيع الأجساد ومراقبتها وتأطيرها، كما تعمل على تجميعها والتركيب بين قواها لاستخراج أقصى الفوائد منها. وبصفة عامة، يمكننا القول إن فوكو يرى أن السلطة عندما تتعامل مع الأجساد فإنها تتعامل معها:

- إما باعتبارها جزءاً من فضاء[٢٣١].

- وإما باعتبارها نواة للأفعال والسلوكات[٢٣٢].

- وإما باعتبارها ديمومة باطنية[٢٣٣].

- وإما باعتبارها طاقات منتجة مفيدة[٢٣٤].

فعندما تتولى السلطة توزيع الأجساد على مواقع في الفضاء الاجتماعي (مواقع تختلف باختلاف قوة تلك الأجساد ووظائفها ومراتبها الاجتماعية)، فإنها تتعامل مع تلك الأجساد بوصفها جزءاً **لا يتجزء من الفضاء**. ذلك أن السلطة لا توجد بوصفها انضباطاً إلا إذا كفّت عن أن تكون مجرد كيان قانوني يفترض وجود ذوات قانونية له عليها حق الجباية، لكي تصبح مادية تتعامل مع أشياء ملموسة، أشياء الجسد وأشياء السكان والحياة بكل تفاصيلها. وإن هذا التحول الذي جرى ابتداء من القرن الثامن عشر، والذي جعل الحياة تصبح موضوعاً للسلطة، يعتبره فوكو أحد التحولات الكبرى التي حدثت في تاريخ المجتمعات البشرية. لقد أصبحت السلطة لا تحقق ذاتها بالتعامل الشمولي العام مع الجسد كما في التعذيب، بل بالتحليل التشريحي له والنزوع إلى التحكم في أدق تفاصيله.

ليست السلطة الانضباطية هنا فيزيائية فقط، بل إنها أكثر من ذلك سلطة ميكروفيزيائية. ولذلك كان فوكو يسمي الانضباط الذي تتميز به المجتمعات الحداثية، بالتشريح السياسي (الذي يشتغل على التفاصيل) ما دام الانضباط يقوم

---

(٢٣١) فوكو، **المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن**، ص ١٦٢.

(٢٣٢) المصدر نفسه، ص ١٦٧.

(٢٣٣) المصدر نفسه، ص ١٧٢.

(٢٣٤) المصدر نفسه، ص ١٧٢.

بالضبط على عقلنة التفاصيل. ومن ثم فإن السلطة تتجلى أساساً في الممارسات الجزئية التفصيلية الصغيرة التي بها تطوّع الجسد وتخضعه وتروّضه وتصنفه وتحدد موقعه في الفضاء[٢٣٥]. فالانضباط هو قبل كل شيء «فن الصف وتقنية تغيير الترتيبات» وتشكيل الجداول والسجلات التي تتحول بها الكثرة المختلطة المبعثرة بنوع من الفوضى إلى كثرة منظمة منضبطة في كل الفضاءات الاجتماعية: في المدرسة والجيش والمستشفى والمصنع... وبفضل الصف والجدول تتمكن السلطة الانضباطية من مراقبة الأجساد ومنع كل الاتصالات الخطيرة في ما بينها، وتحويل الفضاء الذي توجد فيه إلى فضاء نافع مفيد.

وأصبح بذلك الإقفال والعزل ـ اللذان سادا في المجتمعات القديمة ـ متجاوزين. وإذا كان الصف في القسم والمعسكر والمستشفى والمصنع يتيح إمكانية المراقبة والاستثمار النافع المنتج، فإن الجدول هو الذي يتيح المعرفة بموضوع التصنيف ومبادئه، أي إن الجدول شرط إمكان لقيام الصف. وابتداء من القرن الثامن عشر أصبح الجدول «تقنية بيد السلطة، وإجراء للاطلاع والمعرفة»[٢٣٦].

ولذلك كانت السلطة تنبع من الأسفل، من هذه الممارسات التفصيلية، من هذه الانضباطات التي تؤطر حركات الجسد وأوضاعه في كل مجال من مجالات الحياة الفردية والجماعية. أما السلطة التي تظهر في الأعلى، أي في جهاز الدولة، وعلى المستوى القانوني والحقوقي، فليست إلا نتاجاً لهذه السلط المجهرية التي تتجلى مادياً في الممارسات الانضباطية التي تغطي تفاصيل الحياة، حياة الجسد والفرد وحياة السكان برمتهم[٢٣٧].

---

(٢٣٥) المصدر نفسه، ص ١٦٥ ـ ١٦٥.

(٢٣٦) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

(٢٣٧) المصدر نفسه، ص ٦٤، يقول فوكو: «إن هذه التكنولوجيا المنتشرة، قلما تصاغ بخطابات مستمرة ومنهجية. إنها تتألف في الأغلب من قطع ومن أجزاء (...) ولا يمكن حصرها مكانياً لا ضمن نمط محدد من المؤسسات، ولا ضمن جهاز حكومي. فهذا النمط وهذا الجهاز يحتاجان إليها. فهما يستخدمان ويقيمان ويفرضان بعضاً من أساليبها. ولكنها بذاتها، في آلياتها ومفاعيلها، تقع عند مستوى مختلف تماماً. إن الأمر يتعلق نوعاً ما بميكروفيزياء السلطة تستعمله الأجهزة والمؤسسات، ولكن حقل صلاحه يقع نوعاً ما بين سير الأعمال هذه وبين الأجسام بذاتها بما فيها من مادية ومن قوى. ولكن دراسة هذه الميكروفيزياء تفترض أن السلطة التي تمارس فيها ينبغي ألا تؤخذ كملكية، بل كاستراتيجيا، وأن مفاعيلها التسلطية لا تعزى إلى «تملك» بل إلى استعدادات وإلى مناورات وإلى تكتيكات وإلى سير عمل، وأن تكتشف فيها بالأحرى شبكة علاقات =

ومن ثم، فإن مفهوم السلطة لدى فوكو مفهوم مكاني علائقي، يتعلق بممارسات وعلاقات اجتماعية. وعندما يتحدث فوكو عن السلطة فإنه يتحدث في الواقع عن علاقات قوة بين البشر في فضاء تحليلي، محدد، تتجلى الأجساد فيه وتخضع، لعمليات تعيير وضبط وتطويع وتصنيف (وتمارس فيه ضروباً من المقاومة أيضاً)، وتتوزع فيه على مراتب ومواقع مختلفة متباينة.

وإذا كان بإمكاننا ـ تبعاً لذلك ـ أن نؤكد أنه لا سلطة ولا انضباط إلا بوجود أجساد تتوزع في فضاء معين، وتخضع لمعايير وضوابط متمايزة (يتمايز بها الفضاء إلى فضاءات محلية: فضاء المدرسة ليس هو فضاء السجن، وفضاء السجن ليس هو فضاء المعسكر، وفضاء المعسكر ليس هو فضاء العيادة والمستشفى، وهذا الفضاء وذاك ليس فضاء الأسرة. . .)، فإنه بإمكاننا أن نؤكد بالمثل على أنه لا وجود للسلطة، ولا للانضباط، إلا في فضاء (أو إن شئت في فضاءات محددة). فالفضاء شرط قبلي إذاً لإمكان السلطة، ولإمكان الانضباط.

وهذا التلازم بين السلطة والفضاء، يجعلنا نستغرب مع فوكو من عدم اهتمام المؤرخين التقليديين بتاريخ الفضاء، على الرغم من أن كل تاريخ للفضاءات هو تاريخ للسلط.

والنتيجة، أن مسألة الفضاء كمسألة تاريخية ـ سياسية، بقيت من قبيل اللامفكر فيه إلى وقتنا الحاضر، حيث كان من الواجب على المؤرخين الجينيالوجيين أن يتداركوا هذا النقص بكتابة «تاريخ كامل للفضاءات ـ لن يكون

= دائماً ممتدة، ودائماً ناشطة بدلاً من أن تكون امتيازاً بالإمكان الإمساك به، وأن ينظر إليها على أن نموذجها هو الصراع المستمر بدلاً من أن تكون العقد الذي يتم بموجبه التخلي عن ممتلكات أو الاستيلاء عليها. وبالإجمال، يجب الافتراض أن هذه السلطة تمارس أكثر مما تمتلك، وأنها ليست الامتياز المكتسب أو المحفوظ باسم الطبقة المسيطرة، بل هي الأثر الإجمالي لمواقعها الاستراتيجية، أثر يظهره وأحياناً يجدده موقع المحكومين المغلوبين. ومن جهة أخرى لا تطبق هذه السلطة ببساطة ونقاوة وكأنها التزام أو نهي على أولئك الذين لا يملكونها، فهي تستثمرهم وتمر عبرهم وبهم وتستند إليهم، كما أنهم بدورهم، في نضالهم ضدها يستندون بدورهم إلى المماسك التي تكون لها عليهم. ما يعني أن هذه العلاقات تنزل بعيداً في سماكة المجتمع، وأنها لا تنحصر في العلاقات بين الدولة والمواطنين أو على حدود الطبقات، وأنها لا تكتفي عند مستوى الأفراد والأجساد والحركات والسلوكات باستحداث الشكل العام للقانون أو للحكومة، وأنه إذا كانت هناك استمرارية، (فإن العلاقات تتمفصل تماماً، هنا حول هذا الشكل وفقاً لسلسلة كاملة من الأجهزة المعقدة)، فلا يوجد تماثل ولا تجانس بل تخصيص في الآليات وفي الصياغة. وأخيراً، إنها ليست موحدة الشكل دائماً، إنها تحدد نقاطاً لا تحصى من المواجهة، وبؤر عدم الاستقرار، تحتمل كل بؤرة منها مخاطر صراع وصدامات، وتعكس ولو بصورة موقتة، ميزان قوى».

في الآن نفسه إلا تاريخاً للسلط ـ انطلاقاً من الاستراتيجيات الكبرى للجغرافية السياسية، وانتهاء بالتكتيكات الصغرى للسكن والمعمار المؤسساتي، وقاعة القسم المدرسي أو تنظيم المستشفى، مروراً بالمنشآت الاقتصادية السياسية...».

وإنه لمن المدهش ـ يقول فوكو ـ «أن نرى كيف أن ظهور مشكل الفضاءات كمشكل تاريخي سياسي قد استغرق وقتاً طويلاً»(٢٣٨).

وإذا كانت الأجساد (كموضوع للسلطة الانضباطية)، قد كفت عن أن تكون مجرد معطى طبيعي بيولوجي، لتصبح نتاجاً لبناء ثقافي معياري، سياسي وتاريخي، فإن الفضاء ما إن تملأه الأجساد، وتمسه يد السلطة الانضباطية، حتى يتحول هو الآخر من فضاء طبيعي فيزيائي إلى فضاء مبني ثقافياً واجتماعياً وسياسياً، أي إلى فضاء تاريخي اجتماعي ورمزي.

وعندما يحلل المؤرخ الجينيالوجي علاقة السلطة بالفضاء، يخلص إلى نتيجة مفادها أنه إذا كانت القرون الوسطى قد شهدت ترحالاً مستمراً للبشر، فإن العصور الحديثة ابتدات عندما نزع هؤلاء البشر تدريجياً إلى حياة الاستقرار وإعداد فضاءات جديدة للعيش المستقر تجلّت في التمدن المتزايد ورسم حدود الأحياء في المدن، وتخصيص الغرف في السكن الخصوصي (غرفة النوم، وغرفة الأكل، والاستقبال، والنظافة... إلخ).

وهكذا أصبح الفضاء مجالاً للسلطة تضبط فيه وبواسطته حياة السكان، وتتحكم به في تفاصيل حركات الأجساد والأفراد.

٢ ـ وعندما تراقب السلطة الأجساد في أدق أنشطتها، محاولة جعل السيطرة قادرة على النفاذ إلى ما يشكل صميم السلوكات وأكثرها فردية وذاتية وسرية، فإنها تتعامل مع تلك الأجساد بوصفها **نواة للسلوكات**. ومن ثم فإن ضبط النواة على أساس إخضاعها للمعايير السائدة في الدولة والمجتمع، وإعادة بنائها باستمرار وفق تلك المعايير، لمن شأنه أن يضبط إيقاع سلوك الأفراد على إيقاع الدولة والمجتمع. فيجد الفرد نفسه ـ وهو يسعى فقط إلى تحقيق خلاصه الفردي ـ يعمل (من دون قصد أو وعي مسبقين)، من أجل خير الدولة ونظامها السياسي والاجتماعي.

وعندما يحلل المؤرخ الجينيالوجي علاقة السلطة الانضباطية في

---

(٢٣٨) Foucault, *Dits et écrits*, vol. 3: *1976-1979*, no. 192.

المجتمعات الحديثة والمعاصرة بالجسد كنواة للسلوكات، فإنه يؤرخ في الواقع لولادة الفرد بالمعنى الحديث، محاولاً تفسير تلك الولادة لا من زاوية نظر تقسيم العمل الاقتصادي لدى علماء الاقتصاد السياسي، ولا من زاوية نظر تقسيم العمل الاجتماعي لدى إميل دوركهايم، بل من زاوية نظر إقتصاد السلطة (بالمفرد والجمع معاً).

ومن هذه الزاوية، يبدو للمحلل الجينيالوجي أن ولادة الفرد في المجتمع الحديث، تدين لطوبى بينتام (Bentham) ولنموذجه المعماري المتمثل في الـ (Panopticon)، أكثر مما تدين لطوبى الحريات الليبيرالية، طوبى روسو وكانط وغيرهما من مصلحي وفلاسفة الأنوار.

ففي القرن الثامن عشر، اخترع فكر الأنوار الحريات الفردية والجماعية، معتبراً إياها مقوماً طبيعياً لإنسانية الإنسان، وبشّر بمجتمع شفاف خالٍ من الامتيازات واللامساواة الناجمة عن المولد، خالٍ من الفوضى والاعتباطية أيضاً.

بيد أنه في هذا القرن نفسه اخترع بينتام فكرة المشتمل على شكل نموذج معماري لحبس أجساد المجرمين حبساً لا يروم الأخذ بالثأر، وإنما إصلاح المجرمين نفسهم بمراقبتهم الدائمة، وضبط تفاصيل تصرفاتهم ليل نهار.

ولعل أهم ميزة لهذا النوع الجديد من العقاب، هو أنه يعزل كل مجرم في زنزانة خاصة به، مضاءة عبر نوافذ مفتوحة على الخارج يسقط منها ضوء النهار على جسد السجين، مفتوحة أيضاً على داخل السجن الذي بني على شكل قلعة دائرية حيث يتمكن المسجونون من رؤية بعضهم ولا يتمكنون أبداً من رؤية سجانيهم الذين يراقبونهم من نقطة خفية ما في معمار السجن. وهكذا يشعر كل سجين في زنزانته أنه مراقب حتى ولو لم يكن السجّان المراقب موجوداً.

شفافية السجن واختفاء السجان عن الأنظار، يجعلان عين السجّان حاضرة في فضاء السجن، تمارس سلطتها الانضباطية حتى ولو لم يكن السجّان موجوداً وجوداً فيزيقياً.

هذا الحضور المستمر للرقابة من خلال العين التي ترى كل شيء من دون أن ترى، هو ما يجعل سلطتها تتضاعف وتنفذ من تفاصيل جسد السجين لتضبط خلجات نفسه على إيقاع معايير الدولة واستراتيجياتها المختلفة.

يرى فوكو أن مشتمل بينتام وإن كان في الواقع قد اشتغل بوصفه **برنامجاً** مثالياً لبناء مؤسسات سجنية تتوخى الإخضاع والترويض والإصلاح لا الأخذ بالثأر، سرعان ما أصبح نموذجاً لكل المؤسسات المجتمعية (كالمدرسة والمستشفى والمعسكر والأسرة. . .)، تلك المؤسسات التي تمارس ـ كل منها في حدود فضائه الخاص ـ سلطاً انضباطية على الأجساد، صانعة منها أفراداً مؤهلين للاندماج والانسجام ـ في تفاصيل سلوكاتهم ـ مع استراتيجيا الدولة ونظام المجتمع. بل إن فوكو يعتبر أن المشتمل أصبح في عصرنا مجازاً يدل على طريقة في تنظيم المجتمع تقوم على أساس شفافيته وقابليته لأن يرى من أقصاه إلى أقصاه، ولأن يراقب مراقبة كلية شاملة مطلقة. وبعبارة أخرى فإن طوبى **روسو** في بناء مجتمع شفاف (خالٍ من المناطق المظلمة التي لا يمكن رؤيتها ولا مراقبتها ولا محاسبتها ولا إخضاعها للرأي العام وللإرادة العامة)، قد تحققت إلى حد كبير في المجتمع الحديث، لكنها تحققت ـ ويا للمفارقة ـ في صيغة مجتمع بينتامي انضباطي يخضع فيه الكل لمراقبة معممة، إلى الحد الذي يستبطن معه كل فرد ضوابط الدولة ونظام المجتمع، فتصبح بذلك السلط الانضباطية الخارجية سلطاً داخلية يخضع لها سلوك الفرد في علاقته بالآخرين على نحو عفوي تلقائي لا شعوري أحياناً كثيرة.

وعندما تؤطر السلطة تكوين الأجساد وتسهر على تنشئتها وتأهيلها، مخضعة إياها لعمليات بيداغوجية، وسيرورات تثقيفية تمتد على زمن ما، فإنها تتعامل معها بوصفها **ديمومة باطنية**. ذلك أن السلطة الانضباطية في المجتمعات الحديثة لا تتحكم في أوضاع الجسد وحركاته وإشاراته ومواقعه في الفضاء وترتيبه فيه وكفى، بل تنفذ منه للتحكم في بطانته الوجدانية، في ما يخالجه من مشاعر ورغبات وأحلام وأفكار وتصورات واستيهامات أيضا. وبذلك خلقت السلطة الانضباطية الإخضاعية من الجسد الذي طالما تصوره فلاسفة الأنوار جسداً آلياً خاضعاً لقوانين ميكانيكية، جسداً طبيعياً حياً (بيولوجياً) يتميز بكونه دينامياً وفريداً، ويخضع للتربية والتعليم والتدريب والتكوين من قبل السلطة، وتقوده فرادته إلى إبداء أشكال من المقاومة، وبلورة استراتيجيات وانتقاء تكتيكات ملائمة.

فليس الجسد الانضباطي جسداً آلياً (منفصلاً عن النفس على الطريقة الديكارتية)، وليس جسداً تخترقه الأرواح الحيوانية (وفق التصور القروسطي). بل هو جسد حي وديناميكي يجمع في نسيجه بين **القوة والمدة**. . ولذلك لا

تتعامل السلطة الانضباطية مع الجسد بوصفه الوجه الآخر للفضاء، وبوصفه نقطة محددة فيه فقط، بل تتعامل معه في الآن نفسه بوصفه حركة وديمومة في الزمان يتعين التحكّم بها واستثمار زمانها إلى أقصى حدٍ ممكن.

ومن ثم لا تكتفي السلطة ـ في سبيل اخضاعها للجسد وترويضه وتدريبه ـ بتحليل الفضاء إلى فضاءات مفتتة متمايزة تسلسلية تقوم على أساس **الصف والجدول**، كما رأينا، بل تتعدى ذلك إلى تحليل الزمن وترتيبه على أساس **استعمال الزمن** أيضاً، وفي هذا الصدد استفادت السلطة الانضباطية من تجربة حياة الرهبان والنساك في الأديرة خلال الأزمنة القديمة، تلك الحياة التي كانت خاضعة لجدول استعمال للزمن يعتبر أن الزمن لله يتعين عدم إهداره باستعماله استعمالاً مفيداً في ما يرضيه.

ورثت الأزمنة الحديثة، وسلطتها الانضباطية، من حياة رهبان الأديرة، استعمال الزمن، لكنها لم تحافظ عليه كما كان، بل عدلته: أعادت النظر في محتواه ومقاصده، فأصبح يرمي إلى تحقيق النفع الدنيوي بعد أن كان يسعى إلى النفع الديني والأخروي فقط. وعممته على كافة مجالات حياة الأفراد والجماعات، فأصبح سلوك الجسد خاضعاً هنا وهناك لتشريح كرونولوجي دقيق يقيم علاقات وطيدة بين أوضاع الجسد وحركاته التي أصبح إنجازها خاضعاً لتقسيم دقيق للزمن إلى وحدات جزئية صغيرة تقاس بالدقائق والساعات.

لا نجد هذا التشريح الكرونولوجي للجسد مهيمناً فقط في فضاء المعسكر، متحكماً في تداريب الجيش الذي أصبح بفضله آلة فتاكة، ولا نجده مهيمناً في فضاء المدرسة متحكماً في التمارين وطرق التعليم والتكوين وعلاقة المعلم بالمتعلم وكفى، بل نجده ـ إلى جانب هذا وذاك ـ مهيمناً متحكماً في حركات الجسد، داخل فضاءات المجتمعات العصرية الحديثة: في المصانع والمستشفيات والسجون... غايته القصوى استثمار الزمن في ما يعود بأكبر الأرباح والفوائد الممكنة.

وإذا كان لنا أن نقول إن السلطة الانضباطية في المجتمعات الحديثة، توظف الجسد ببعديه المكاني والزماني، فإنه يتعين علينا أن ننتبه ـ بحسب فوكو ـ إلى أولوية المكان على الزمان (على الرغم من كون كل منهما يشكل وجهاً لشيء واحد هو الجسد)، لأن تلك الأولوية تعبر عن نفسها في أولوية البدن على النفس (فليست النفس إلا حالة للبدن)، وأولوية السلطة على أفعال

الوعي، والتاريخ على الفلسفة المثالية، والجغرافية على التاريخ[(٢٣٩)].

٤ ـ أما عندما تعمل السلطة على التأليف بين الأجساد وتجميعها كيما تستخرج منها أكبر الطاقات والفوائد، فإنها تتعامل مع تلك الأجساد بوصفها **طاقات وقوى** حية مفيدة منتجة[(٢٤٠)].

ذلك أن السلطة الانضباطية في المجتمعات الحديثة، لم تكتف ـ ابتداء من القرن السابع عشر ـ بالتوزيع العقلاني للأجساد والأفراد على مواقع مرتبة، وظيفية، متحركة، تمكّن كل فرد من أن يستثمر في فضائه الخاص (في ساحة المعركة كما في القسم المدرسي والمصنع) طاقاته ومهاراته الفردية لبلوغ أقصى مردودية ممكنة، بل أضافت إلى ذلك تجميع كافة تلك الطاقات والمهارات على نحو نسقي عقلاني يكون منها جسماً كلياً، آلة متحركة فاعلة منتجة، ذات أثر أعلى من مجموع القوى الأولية التي تؤلفه. (ففي العمل العسكري، والعمل التربوي، والعمل الإنتاجي) برز مطلب جديد استجاب له الانضباط: «بناء آلة يبلغ مفعولها الذروة بواسطة التمفصل المنسق للقطع الأولية التي تؤلفها. إن الانضباط لم يعد مجرد فن إعادة توزيع الأجساد، واستخراج وقتها وتركيمه، بل تأليف قوى للحصول على جهاز فاعل»[(٢٤١)]، يكتسب فيه الجسد المفرد قيمته لا من ذاته بل من الموقع الذي يوجد فيه، ومن الترتيب المحكم الذي يخضع له في تنقلاته، جهاز خاضع في كليته، وفي مستوى الأفراد الذين يدخلون كعناصر في تكوينه، لإشارة قيادة ضابطة للحركات والسكنات، وللوسائل والغايات. فالإشارة التي يتعين ـ طبقاً لمعايير وقواعد مسبقة ـ الاستجابة الفورية لها، هي العلاقة الناظمة بين الفرد المنضبط، أو الجماعة المنضبطة من جهة، ومعلم الانضباط، القائد الرائد الموجه، من جهة أخرى (في المعسكر وساحة المعركة، وفي المدرسة والمصنع. . .). وفي كل الأحوال، يجد الأفراد أنفسهم يعيشون في كون صغير من الإشارات، كل منها يتطلب منهم على سبيل الوجوب استجابة سريعة لا تنم بالضرورة عن فهم للإشارة الآمرة، ولا عن قبول طوعي لمحتواها، بل فقط عن الخضوع التام لأوامرها. يتساوى في هذا السلوك الانضباطي كل من جندي الثكنة، وتلميذ المدرسة، وعامل المصنع.

---

(٢٣٩) François Boullant, *Michel Foucault et les prisons* (Paris: Presses Universitaires de France, 2003), pp. 57-58.

(٢٤٠) فوكو، المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن، ص ١٧٧ ـ ١٨١.

(٢٤١) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

وفي كل الحالات، يجدِ الجسد المفرد نفسه في هذا «الكون الإشاري» خاضعاً لتقنيات انضباطية جديدة كالتمرين والمناورة والتكتيك.

ويعد التكتيك في نظر فوكو أرقى أنماط التقنيات الانضباطية لأنه هو الذي يمنح القدرة على دمج القوى المختلفة دمجاً يجعل منها جهازاً أقوى بكثير من مجموع تلك القوى.

وفي سبيل ذلك، كان التكتيك في الحرب، كما في السياسة، فناً وعلماً ومعرفة بكيفيات حشد القوى (عسكرية كانت أم مدنية)، وتحريكها، وجعلها تقبل على القتال مؤمنة بجدواه وشرعيته، بالإضافة إلى معرفة دقيقة بالظروف وموازين قواها وطبيعة النزاعات والصراعات السائدة فيها والوسائل والأسلحة المتاحة التي من الممكن إتاحتها. والتكتيك فضلاً عن ذلك كله ـ ومن خلاله أيضاً ـ معرفة بأساليب ضبط كل فرد في موقعه واستبداله عند اللزوم، وضبط حركاته، في الجيش والدولة والمجتمع المدني على السواء، ما يضمن السلم، ويستبعد إمكانية الفوضى الاجتماعية المعممة، ويعجّل بقيام مجتمع متكامل منسجم. فالتكتيك إذن يحيل إلى الحرب كما يحيل إلى السياسة.

وليس في ذلك ما يدعو إلى الاستغراب، لأنه إذا كانت الحرب (بين الدول) كاستراتيجيا استمراراً للسياسة (باعتبار السياسة تقنية للمحافظة على السلم والنظام الداخليين)، فإن السياسة استمرار غير مباشر لا للحرب بل للنموذج العسكري بوصفه ضامناً للسلم والنظام المدنيين. فقد استخدمت السياسة في الدول الحديثة منذ القرن الثامن عشر، الجيش بوصفه «ضامناً للسلم المدني. . . لأنه قوة حقيقية، وسيف مسلول يهدد دوماً، ولأنه أيضاً تقنية ومعرفة يمكن أن يمدا هيكلتهما على الجسم الاجتماعي. فإذا كانت هناك سلسلة (سياسة ـ حرب) تمر عبر الاستراتيجيا، فهناك أيضاً سلسلة (جيش ـ سياسة) تمر عبر التكتيك. الاستراتيجيا هي التي تتيح فهم الحرب كطريقة تقود السياسة بين الدول. والتكتيك هو الذي يتيح فهم الجيش كمبدأ للمحافظة على غياب الحرب في المجتمع المدني. لقد شاهد العصر الكلاسيكي ولادة الاستراتيجية الكبرى السياسية والعسكرية التي بموجبها تتصادم الدول للرقابة على الأجسام وعلى القوى الفردية»[٢٤٢].

---

(٢٤٢) المصدر نفسه، ص ١٨٠ ـ ١٨١.

يظهر مما سبق أن القرن الثامن عشر الذي اشتهر بحلم فلاسفة الأنوار وحقوقيوه بمجتمع متكامل يتم بناؤه على أساس فكرة الطبيعة والحق الطبيعي والعقد الاجتماعي (و العقل والإرادة العامة الواعية. . . إلخ)، كان في الوقت نفسه قرناً لحلم مغاير، «حلم عسكري بالمجتمع»، لا يستند إلى فكرة الحق الطبيعي، بل على فكرة حشد كافة القوى وتعبئتها وتنظيمها وترتيبها على شكل آلة هائلة، ولا يستند إلى فكرة العقد الاجتماعي، بل إلى الإكراه والقسر، ولا إلى العقل بل إلى الرغبة، ولا إلى الإرادة الجماعية بل إلى الإشارة الآمرة التي تفترض ما يسميه فوكو بـ «الطواعية الآلية»[٢٤٣]. وبعبارة جامعة، إن القرن الثامن عشر كان هو القرن الذي اتخذ فيه العسكريون ومعهم التقنيون المتخصصون. الإجراءات من أجل الإكراه الفردي والجماعي للأجسام»[٢٤٤].

من خلال هذه الأنماط الأربعة من تعامل السلطة الانضباطية مع الجسد، ومن فعلها فيه قصد جعله مفيداً وطيعاً، يبدو الانضباط كما لو كان **تشريحاً سياسياً** جديداً هدفه تحويل الأجساد من مجرد كونها معطى بيولوجياً طبيعياً إلى كيانات فردية وظيفية متكيفة مع متطلبات الدولة الحديثة ومجتمعها الانضباطي. وإن ما يجعل من المجتمع الرأسمالي الحديث مجتمعاً انضباطياً، هو أن الأجساد فيه تروّض وتنشأ اجتماعياً بواسطة عمليات مستمرة من التصويب والتصحيح، تتمثل بها تلك الأجساد مختلف المعايير السائدة في المجتمع، بشكل يجعل سلوكها سلوكاً معيارياً سوياً، لا تقوم به خشية سلطة خارجية برانية عن الذات، بل خضوعاً لسلطة داخلية، ما يجعل السلوك يبدو من جهة كما لو كان تلقائياً حراً من كل إكراه، ولا يخضع إلا للرغبة الذاتية وحدها، ويبدو من جهة أخرى خاضعاً لإكراه السلطة، منسجماً في أدق تفاصيله مع القواعد والمعايير والمؤسسات المجتمعية السائدة. ولعل هذا ما يجعلنا نقول إن مهمة تقنيات المجتمع الحديث في ضبط السلوك وتعبيره وتقعيده تكمن بالضبط في هدم الحدود بين ما هو خارجي (عن الأجساد والذوات) من سلط ومعايير وقواعد وضرورات وإكراهات، وبين ما هو داخلي ذاتي عفوي وتلقائي. فيصبح الخارجي داخلياً، تتحقق به المطابقة بين إرادة السلطة من جهة، وسلوكات الجسد (والفرد) من جهة أخرى في فضاء

---

(٢٤٣) المصدر نفسه، ص ١٨١.

(٢٤٤) المصدر نفسه، ص ١٨١.

المجتمع الحديث. وبذلك يتحقق الانسجام والتناغم والتلاؤم بين الفرد والمجتمع، ويتم اندماج الفرد في منظومة المجتمع.

لا يتحقق هذا التلاؤم والاندماج في المجتمع الحديث إذن بواسطة الخضوع للقانون، سواء كان قانون الحاكم، مدنياً أودينياً، أو كان عقداً اجتماعياً معبراً عن إرادة الشعب، بل بالخضوع لمعايير استبطنت وتم تمثلها في تضاريس الجسد. ومن هنا هذا التعارض لدى فوكو بين **القانون والمعيار**، تعارض يفسره فوكو تفسيراً تاريخياً جينيالوجياً جعله يميز في تاريخ المجتمعات الغربية بين مرحلتين متمايزتين:

ـ مرحلة القرون الوسطى إلى غاية العصر الكلاسيكي التي تميزت فيها السلطة السائدة بانتظامها وفق القانون، ذلك القانون الذي يتسم بكونه خارجياً، ومفروضاً من قبل إرادة خارجية، على الأجساد (والأفراد) من جهة، كما يتسم من جهة أخرى بكونه ينتظم وفق علاقة ثنائية تنقسم بموجبها الأفعال والسلوكات إلى تعارض حاد بين الحلال والحرام، والجائز والممنوع، انطلاقاً من مدوّنة نصوص ذات مصدر دنيوي أو لاهوتي.

لا يتدخل القانون هنا بسلطته الزجرية إلا في قطاع السلوك الممنوع والحرام وغير المسموح به، وفي مناسبات معينة هي المناسبات التي يتعرض فيها للانتهاك والخرق. وعندما يطبق في هذه المناسبات على شكل عقوبات تتمثل في التعذيب الجسدي بأشد ألوانه قسوة وضراوة، فإنه يحاط بطقوس استعراضية مسرحية، ما دام خاضعاً من جهة لمنطق الثأر (إذ إن خرق القانون يعد انتهاكاً لسلطة الملك، وخرقاً لشرع الله، وتطبيق سلطة القانون غايتها إلحاق الضرر بالجناة تعويضاً عن الضرر الذي ألحقوه بهيبة الملك وحرمته...). وما دامت العقوبات من جهة أخرى تسجل على أجساد المذنبين لتكون عبرة للمتفرجين الذين قد تسوّل لهم نفسهم القيام بالمثل. ولا معنى للتعذيب كعقاب عن الجريمة إلا في إطار فرجة يمثل الشعب أبرز عناصرها. فالشعب هنا هو الذي يرى طقوس التعذيب، ومن دون نظرته يفقد التعذيب أي معنى وأي غاية. ومحاكمة (Damiens) التي افتتح فوكو كتابه **المراقبة والمعاقبة**[٢٤٥] بوصف طقوسها الاحتفالية الرهيبة خير مثال على ذلك.

(٢٤٥) المصدر نفسه، ص ٤٧ ـ ٤٩.

بيد أنه إذا كانت نظرة الشعب (وتفرّجه على طقوس التعذيب) شرطاً لا بد منه كيما يؤدي التعذيب وظيفته العقابية، فإن حضور الشعب كعنصر للفرجة وكمتلق لها في الآن نفسه خلال أطوار التعذيب قد أدى أحياناً إلى احتجاجه وتضامنه مع المدانين، بل إلى تمرده على الجلادين: وها هنا بالضبط يكمن ضعف التعذيب الجسدي بوصفه عنفاً ملكياً يثأر للسيادة المنتهكة، ويحبل في الآن نفسه بأخطار سياسة قد تفضي إلى انقلاب شامل للأوضاع.

وفي هذا السياق، أخذ التعذيب الجسدي البطيء المفضي إلى الموت على طريقة (Damiens) يختفي لصالح تقنية قصاص تؤدي إلى موت سريع وبأقل ألم ممكن، هي تقنية المقصلة، قبل أن يؤدي ذلك في النهاية إلى الاستغناء عنهما معاً واستبدالهما بما كان مجرد أداة لهما وهو الحبس والسجن.

قد يبدو هذا التحول من فرجة التعذيب الجسدي (بشكليه البطيء والسريع)، إلى اتخاذ السجن عقاباً رئيساً شاملاً لكل أنواع الجرائم، كما لو كان نزوعاً جارفاً نحو إضفاء طابع إنساني على عالم الجريمة والعقاب، وانتصاراً للمصلحين ولخطاباتهم الإنسانوية التي نادت بتبديل منطق الثأر القائم على مبدأ السيادة الملكية والقانون الملكي كأساس للعقاب، بمنطق إصلاح الضرر الذي ألحقته الجريمة بالصالح العام، ذلك المنطق الذي أقامه الفلاسفة الإنسانويون، فلاسفة النهضة والأنوار على مبدأ العقد الاجتماعي والسيادة الشعبية والصالح العام. قد يبدو ذلك صحيحاً إذا أخذنا بالحسبان هذا التحول الفكري الهائل، بيد أن الأحداث التاريخية للمجتمعات الغربية تثبت أن الأطروحة الإنسانوية التي جعلت من الإنسان مقياس السلطة (لا مقياس الأشياء كلها كما فعل السوفسطائيون)، إنما ظهرت ـ هي ذاتها ـ في سياق التحول الذي مس الممارسات الاجتماعية في نهاية القرن الثامن عشر عندما أصبح التعذيب وطقوسه الاحتفالية تثير ردود فعل شعبية عنيفة، وتخلق من المشاكل للحكم القائم أكثر مما تحل[٢٤٦].

وإذا كان القرن الثامن عشر قد اشتهر بكونه عصر قيام الحريات العامة، فإن ذلك ينبغي ألا ينسينا أيضاً أن اختراع هذه الحريات خلال هذا القرن كان مقروناً باختراع مضاد يتمثل في الانضباط: وكأن الحريات العامة والروابط التعاقدية التي تؤسس الفرد ككائن ذي حق، ليست إلا الوجه الظاهر لعملية

---

(٢٤٦) Boullant, Ibid., p. 41.

إخضاع شاملة، عقلانية، سرية، صامتة، عميقة هي التي تؤسس في إطار علاقاتها الانضباطية الفرد ككائن طيع خاضع منضبط. فوراء الدعوة المثالية إلى سيادة القانون والتعاقد والحريات العامة، كانت تجري في واقع الناس عملية ضبط تعيد صياغة السلوكات الفردية والجماعية على أساس خضوع الكل للمعيار.

ولذلك لا نعجب إذا وجدنا فوكو يقول إن «الأنوار التي اكتشفت الحريات هي نفسها التي اخترعت الانضباط أيضاً»، وإن وراء روسو يكمن بينتام، ووراء الخطاب الليبرالي الكوني للأنوار يكمن خطاب المشتمل. وها هنا ننتقل إلى مرحلة تاريخية أخرى، مرحلة تأسيس المجتمعات الحديثة والمعاصرة وفق النموذج المعياري الانضباطي، حيث يختفي التعذيب الجسدي بكل احتفاليته وصخبه، ويحضر السجن بكل صمته وعتمته ورهبته أيضاً. وها هنا تنبثق مرحلة جديدة:

ـ مرحلة انبثاق المجتمعات الحديثة والمعاصرة، المجتمعات الانضباطية، منذ العصر الكلاسيكي إلى اليوم.

في هذه المرحلة، أصبحت المجتمعات الغربية تؤدي وظائفها وتنتظم السلطة السائدة فيها ـ **بشكل رئيس** ـ وفق **المعيار** لا القانون. فإذا كان القانون يمارس مفعوله على الأجساد من خارجها، ما يجعل سلطته سلطة خارجية، برانية، محدودة الأثر، رهينة بحضور أو غياب من يمارسها وبمدى قدرته وقوته، فإن المعيار الذي تشتغل وفقه المجتمعات الحديثة وتنتظم وفقه السلطة السائدة فيها يتميز بقدرته على النفاذ إلى أعماق سلوك كل فرد بغية التأثير في رسم منحاه، وقيادته وتصحيحه وتوجيهه من الداخل، أي من التحكم في بطانته النفسية الوجدانية العميقة، فهو إذن يمارس مفعوله وسلطته على الأجساد من داخلها وكأنه جزء طبيعي فطري متأصل فيها (في حين أنه لا يعدو في الواقع أن يكون مكتسباً من الخارج، ناتجاً من نسبة القوى بين الإرادات التي تنتظم العلاقات الاجتماعية والنظم والمؤسسات والمعايير والقيم حول أنماط توازناتها التاريخية والموقتة والعابرة). وإذا كان القانون لا يفعل فعله في سلوك الأفراد إلا عندما يرتكبون أفعالاً بعينها، فإن المعيار يمتد تأثيره ليشمل وجودهم بأكمله وبتفاصيله.

ومن ثم لم يكن المعيار محتاجاً ليشتغل بالأجساد والأفراد، إلى أي

إخراج مسرحي، لأن مفعوله منتشر شامل صامت سري مباشر يتحقق من خلال عقوبات لا حصر لها، عقوبات صغيرة، عقوبات مجهرية (Micropénalité)، تسري في تفاصيل الوجود البشري برمته. وفي هذا المستوى، مستوى العقوبة المجهرية التي يتميز بها نظام المجتمع الانضباطي الحديث، القائم على أساس سيادة المعايير، تتكون السلوكات المعيارية (السوية، العادية)، وتتسجل في الجسد، يساعده في ذلك نظام المعرفة السائد الذي يتولى تعريف تلك المعايير ونشرها في المجتمع، محدداً على أساسها سلوكات أنتجتها السلطة الانضباطية في المجتمع الحديث على أنها حقائق طبيعية أزلية. «ومنذ القرن التاسع عشر. أصبحت الحقيقة معيارية، وأصبح المعيار وحده يحدد بلوغ ما هو حقيقي»(٢٤٧).

فلا غرو بعدئذ أن تنشأ العلوم الإنسانية في هذا القرن نفسه الذي هيمنت فيه السلطة الانضباطية على حميمية السلوكات الفردية. ففي الضبط التقني ـ السياسي لسلوك الأفراد والجماعات، وجدت العلوم الإنسانية شروط وجودها، بحسب فوكو، لا في نضج مزعوم للعدة الإيبستمولوجية لنشأتها خلال هذا القرن، ولا في تجربة مجتمعية فريدة استدعت نشأتها في المجتمع الحداثي لهذا القرن ذاته. لقد شكلت العلوم الإنسانية خلال هذا القرن المستوى المعرفي الذي يتولى تحديد المعايير ونشرها، معايير الحقيقي والزائف، والسلوك السوي والشاذ. تلك المعايير التي على أساسها تنظم السلطة الانضباطية سلوكات الأفراد، وتطوعها، وتراقب تفاصيلها، نافذة إلى أعماقها الحميمية السرية، حتى تتلاءم مع ما يوجد خارجها من مؤسسات ونظم وعلاقات قوة يتكون من مجموعها النظام الاجتماعي السائد.

ومن ثم، فإن العلوم الإنسانية ليست مجرد تعبير أيديولوجي عن سيطرة السلطة الانضباطية على الأجساد، لأن «السلطة والمعرفة تكوّنان نظاماً تاريخياً مشتركاً: فهناك واقع جسد طيع نتعرف إلى حقيقته بواسطة موضعته في معارف، وهناك واقع معارف يتحدد مجال موضوعها بواسطة تقنيات سلطة. ويشير **نظام السلطة ـ المعرفة** إلى حقل **واقع تاريخي** يتميز بكونه حقائق موضوعية (المعيار كقاعدة للحقيقة)، وبكونه ماديات جسدية (الاستثمار

---

(٢٤٧) Frédéric Gros, *Michel Foucault*, que sais-je?; 3118 (Paris: Presses universitaires de France, 1996), pp. 68-69.

التحليلي للأجساد من قِبَل الانضباط»[٢٤٨]، ومن قِبَل تقنياته المختلفة التي يشكل المشتمل (Le Panoptisme) أبرزها وأجلاها على وجه الإطلاق.

نعم، إن الانضباط ظاهرة اجتماعية لم تنفرد بها المجتمعات الرأسمالية الحديثة التي انبثقت في أوروبا منذ العصر الكلاسيكي قبل أن تصبح مجتمعات انضباطية بامتياز ابتداء من نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر: فقد وجدت تلك الظاهرة في المجتمعات القروسطية، وفي المجتمعات القديمة لدى التنظيمات العسكرية الرومانية على سبيل المثال، وفي حياة الرهبنة لدى الكنيسة الكاثوليكية، لكنها وجدت هنا وهناك كظواهر جزئية معزولة لا تطال النظام الاجتماعي برمته، ولا تهيكل حياة الأفراد والسكان في أدق تفاصيلها. المجتمعات الغربية الحديثة وحدها تميزت في أدق تفاصيل مكوناتها بكونها انضباطية، إذ الانضباط هو السدى الذي تحاك به مختلف العلاقات والنظم والسلوكات المميزة لتلك المجتمعات.

بيد أن ذلك لا يمنع من القول إن انضباط المجتمعات الحديثة قد استفاد من الظواهر الانضباطية التي اشتهرت بها أديرة الرهبنة المسيحية القديمة، متجاوزاً إياها ليفرض نفسه تدريجياً ـ منذ العصر الكلاسيكي ـ كتقنية جديدة لقيادة البشر وتدبير شؤونهم، فاكاً ارتباطه التاريخي بكل ما هو ديني. وإذا كنا نستعمل الانضباط بصيغة المفرد (على الرغم من أننا لا نصادف في الواقع الاجتماعي الملموس إلا انضباطات، وصيغاً انضباطية عديدة ومتنوعة)، فلأنه يدل على ما يشكل الخصائص المشتركة الثابتة لكل الإجراءات والأشكال الانضباطية: كـ «توزيع الأفراد في الفضاء، ومراقبتهم مراقبة دقيقة ومستمرة، وتكوين أرشيف عن كل واحد منهم». بيد أن مراقبة الأفراد والأجساد تتطلب وسائط، أي مستويات من السلطة تتوسط بين السلطة المركزية والجهوية من جهة، والأفراد من جهة أخرى، مستويات تتميز بالقرب من الناس وتفاصيل حياتهم ومشاغلهم وهمومهم: هذه المستويات الوسطى، مستويات القرب في هرم السلطة، هي التي يشغلها صغار الأطر كالممرض والمعلم ورئيس فرقة العمال وضابط الصف... إلخ. ولربما الأب في الأسرة، وهم جميعاً عندما يقومون بوظائفهم في المجالات الاجتماعية التي يشتغلون فيها إنما يؤسسون سلطاً مجهرية تتولى ـ في صمت، ومن دون عنف ظاهري خارجي في معظم

(٢٤٨) المصدر نفسه، ص ٧٠ ـ ٧١.

الأحيان ـ ضبط سلوكات الأفراد وفق المعايير السائدة حتى تنسجم مع نظام الدولة والمجتمع، أي مع نظام السيطرة السائد.

هذه السلط المجهرية ـ مرة أخرى ـ هي التي تشكّل ـ في نظر فوكو ـ شرط إمكان وجود كافة السلط الكبرى القانونية والمؤسساتية، وعلى رأسها أجهزة الدولة نفسها، من حكومة وشرطة وقضاء ومؤسسات حبسية.

ومن ثم، فإن الانضباط ـ على حد قول فوكو ـ هو «ميكانيزم السلطة التي نتمكن بها من أن نراقب في الجسم الاجتماعي حتى العناصر الأكثر دنواً، تلك العناصر التي تمكننا من الوصول إلى الذرات الاجتماعية ذاتها أي الأفراد».

وعليه، فإن الفرد بالمعنى الحديث هو نتاج لأشكال الانضباط التي سادت وقد اتخذت صيغة سلط مجهرية، محلية، دقيقة، تشتغل في الأجساد مفردة إياها، نازعة عنها كل ما يطبعها بمميزات شخصية: فالفرد هو قبل كل شيء موقع ووظيفة في التراتبية الاجتماعية، فمكانه الاجتماعي هو الذي يحدد هويته كفرد في المجتمع الحديث. ومكانه تحدده نسبة القوى التي تجمعه بغيره في الفضاء الاجتماعي العام، وفي المجال الاجتماعي الخاص الذي يؤدي مهامه فيه، أي تحدده حصيلة تفاعل السلط المجهرية في النسيج المجتمعي، التي تربط وجوده كفرد بالدولة والمجتمع.

وفي كل الأحوال، فإن الفرد هو وليد المجتمع الانضباطي وسلطه المجهرية التي تفترض سيادة المعيار (بدلاً من مجرد السيادة القانونية التي تستمر مع ذلك في العمل على الصعيد الأيديولوجي في كل ما يتعلق بالطابع الحقوقي لمؤسسات الدولة الحديثة).

فليس الفرد كذات وكجسد مجرد معطى طبيعي، بل إنه نتاج للتاريخ والثقافة، نتاج لمختلف العلاقات الاجتماعية التي يجد الكائن البشري نفسه منغمساً فيها منذ البدء: علاقات الإنتاج، وعلاقات المعنى، وعلاقات القوة والسلطة.

ففي الصراعات التي تتخلل هذه العلاقات يجري تذويت الكائن البشري أي إعادة بنائه بناء ثقافياً على شكل فرد مستقل بذاته، مطيع خاضع ومندمج في النظام الاجتماعي الانضباطي من جهة، وموضعته في مختلف أشكال الخطاب من جهة أخرى.

كيف تمت عملية بناء الذات والفرد في الثقافة الغربية؟ ما علاقة الفرد بذاته، أو الذات بذاتها؟

هذا هو السؤال المركزي الذي يرى فوكو أن أعماله منذ الستينيات إلى بداية الثمانينيات، حاولت الإجابة عنه. ولم يبرز سؤال السلطة في ثنايا أعماله إلا كأثر لحفرياته الجينيالوجية عن أساليب التذويت والتوضيع التي تم بها تحويل الكائنات البشرية في الثقافة الغربية إلى ذوات وأشخاص وأفراد.

وهذا يعني أن إشكالية فوكو الأساسية لم تكن بحسب ما هو شائع هي إشكالية السلطة في علاقاتها بالخطاب وبالحقيقة والمعرفة، بل هي إشكالية تاريخ أساليب تذويت الكائن البشري في الثقافة الغربية بحسب تعبير فوكو، نفسه عندما صرح لرابينوف ودريفوس قبيل وفاته بأن إشكاليته المركزية: «لم تكن تحليل الظاهرات السلطوية، ولا إرساء قواعد مثل هذا التحليل. لقد سعيت بالأحرى ـ يقول فوكو ـ إلى صنع تاريخ لمختلف طرائق تذويت الكائن البشري في ثقافتنا، وعالجت ضمن هذا المنظور، طرائق التوضيع الثلاث التي تحول الكائنات البشرية إلى أشخاص.

هناك أولاً مختلف طرائق البحث التي تسعى إلى بلوغ مركز العلم. أفكر مثلاً في توضيع الذات المتكلمة في القواعد اللغوية العامة وفي فقه اللغة واللسانيات؛ أو ـ ودائماً ضمن هذه الطريقة الأولى ـ في توضيع الذات المنتجة، الذات التي تعمل، في الاقتصاد وفي تحليل الثروات. أو أيضاً ـ إذا شئنا أن نتناول مثلاً ثالثاً ـ في توضيع مجرد كوننا أحياء في التاريخ الطبيعي أو علم الأحياء.

في القسم الثاني من عملي، درست توضيع الذات في ما سأسميه «الممارسات التقسيمية». فالذات إما مقسمة داخل ذاتها، وإما مقسمة من الآخرين. وهذه العملية تجعل منها موضوعاً. فالتقسيم ما بين المجنون والإنسان السليم العقل، بين المريض والفرد المعافى، بين المجرم و«المرء اللطيف» يوضح هذه النزعة.

أخيراً، حاولت أن أدرس ـ وهذا هو عملي الحالي ـ كيف يتحول كائن بشري إلى موضوع. لقد وجهت أبحاثي نحو الجنسانية مثلاً ـ كيف تعلم الإنسان أن يكتشف نفسه كذات «للجنسانية».

إذاً، ليست السلطة بل الذات هي التي تشكّل الموضوعة العامة

لأبحاثي. صحيح أنني أنجررت للاهتمام عن كثب بمسألة السلطة. فسرعان ما تراءى لي أنه إذا كان الكائن البشري متورطاً في علاقات الإنتاج وعلاقات المعنى، فهو متورط أيضاً في علاقات سلطوية كثيرة التعقيد. والحال إنه يتفق أننا نملك ـ بفضل التاريخ والنظرية الاقتصاديين ـ أدوات ملائمة لدراسة علاقات الإنتاج، كذلك تقدم اللسانية وعلم الدلالة أدوات لدراسة علاقات المعنى.

أما في ما يختص بالعلاقات السلطوية، فلم تكن هناك أي أداة معينة. لذلك لجأنا إلى مفاهيم للسلطة تستند إما إلى نماذج قانونية (ما الذي يشرعن السلطة؟) وإما إلى نماذج مؤسسية (ما هي الدولة؟).

كان من الضروري إذاً أن نوسع أبعاد تعريف السلطة إذا كنا نرغب في استخدام هذا التعريف لدراسة توضيع الذات»[٢٤٩].

لا يهمنا في هذا السياق استعراض النتائج التي توصل إليها فوكو في الثلاثية التي اختتم بها حياة بحث حافلة بالعطاء، ثلاثية «تاريخ الجنسانية»، فما يهمنا أكثر هو البعد المنهجي في هذه الأعمال، وإن كان من الصعب الفصل فيها بين المنهجي والمضمون المعرفي فصلاً قاطعاً، فالمناهج لا تتحدد معالمها إلا من خلال المضامين، والمضامين لا توجد على هذا النحو أو ذاك إلا من خلال مناهج. وقد لا نخطئ الصواب إذا قلنا إن العلاقة بين المناهج والمضامين في الأعمال الثقافية هي ذاتها العلاقة بين الأشكال والمحتويات في الخطاب الحكائي والأسطوري وفق الصيغة التي بلورها كلود ليفي ـ شتراوس أثناء نقده لفلاديمير بروب. وبعبارة كانط الشهيرة، يمكننا أن نقول إن المناهج من دون مضامين تظل جوفاء، والمضامين من دون مناهج تظل عمياء. وإذا كان هذا الحكم يصدق على كل الأعمال الثقافية، فإنه يصدق أكثر فأكثر على أعمال فوكو الذي ظل يلح طيلة حياته على طابعها المفتوح، والاستكشافي والتجريبي. . . الذي لا تحده في نظرنا إلا حدود «فضاء الممكنات الثقافية» السائد في عصره بتعبير بيير بورديو.

ذلك الفضاء الذي نذكّر القارئ بما قلناه بصدده ونحن نحاول أن نثبت أن انتقال فوكو منهجياً مما يبدو أنه انتقال من الإركيولوجيا إلى الجينيالوجيا،

---

(٢٤٩) دريفوس ورابينوف، ميشيل فوكو: مسيرة فلسفية، ص ١٨٦ ـ ١٨٧.

ومن فلسفة الموضوع والعلاقة، إلى فلسفة الذات والمعنى، ليس عبوراً من الضفة الأولى إلى الثانية، بل تركيب منهجي خلاق يجمع في ما بينهما جمعاً يحتفظ بموجبه على مكاسب الإركيولوجيا، مدعماً إياها بما تعد به الجينيالوجيا من فتوحات معرفية.

ولا شك في أن هذا التركيب يعبّر عن موقف جديد اتخذه فوكو ـ في غمرة مسيرته البحثية التجريبية المفتوحة ـ من إشكالية الموضوع والذات، والعلاقة والمعنى، تلك الإشكالية التي شغلت مفكري عصره، فلاسفة وعلماء اجتماع ومؤرخين وعلماء نفس. . . إلخ.

إنه موقف جديد لا يرى فصلاً ماهوياً بين الموضوع والذات، ولا بين العلاقة والمعنى، بل وصلاً في ما بينهما: لأن وجود كل منهما لا يعدو أن يكون وجوداً علائقياً. وقد رأينا كيف أن حضور نيتشه في مرحلة متأخرة نسبياً من تكوين فوكو الفكري كان له أثر هام في بلورة هذا الموقف الجديد.

ذهبنا إلى أنه إذا كان من الممكن أن نقول عن فوكو في علاقته بفضاء الممكنات الثقافية لعصره ما قاله هو نفسه عن ماركس في علاقته بالفضاء الثقافي السائد في القرن التاسع عشر، من كونه كالسمك في الماء، فلأن فضاء الممكنات الثقافية الذي تبلور فيه فكر فوكو، وتكونت فيه اختياراته المنهجية، كان يتميز بمركزية إشكالية الذات والموضوع، وبانقسام المفكرين البارزين في المجال الأكاديمي إلى اتجاهين أساسيين احتد بينهما الصراع والتنافس» لكل منهما أعلامه ورموزه ومرجعياته الخاصة، **أولهما** هو اتجاه الذات الفينومينولوجي المنحدر من هوسريل (Edmund Husserl) (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨)، وهايدغر (Martin Heidegger) (١٨٨٩ ـ ١٩٧٦) والذي وجد في سارتر (Jean-Paul Sartre) (١٩٠٥ ـ ١٩٨٠) تعبيره الأوضح والأبرز، **وثانيهما** هو اتجاه الموضوع المنحدر من كانط وماركس ودوركهايم والذي وجد في البنيوية تعبيره الناضج والكلي.

الأول يبحث ـ معتمداً على التأويل ـ عن معنى الأشياء كما يعيشه الناس في هذا العالم.

والثاني يبحث ـ معتمداً على التفسير ـ عن منطق الأشياء والموضوعات وقواعد تركيبها واشتغالها بوصفها أنساقاً وبنيات ذات وجود موضوعي مستقل عن وعي الذات ومشاعرها.

ومن ثم، لا غرو في أن نجد فوكو يستخدم في معالجة قضاياه طريقة ينعتها دريفوس ورابينوف بكونها طريقة «تفسيرية تأويلية»، اعتمدت على الإركيولوجيا في اكتشاف قواعد ترتيب الخطاب وندرته (بمعزل عن معايير الصواب والخطأ)، وقواعد تحولاته وانقطاعاته عبر تاريخ لا استمرارية فيه ولا تواصل ولا تقدم، كما اعتمدت على الجينيالوجيا في إبراز قواعد سلاسل التكوين الفعلي للخطاب وتكوين موضوعات يمكننا بصددها أن نؤكد أو ننفي قضايا صحيحة أو خاطئة بواسطة الممارسات غير الخطابية(٢٥٠).

(٢٥٠) المصدر نفسه، ص ٩٧.

القسم الثاني

الخطاب وسوسيولوجيا الفعل

(أو منطق الجسد)

(من شتراوس وفوكو إلى بيير بورديو)

«Le Principe de l'action historique, celle de l'artiste, du savant ou du gouvernant comme celle de l'ouvrier ou du petit fonctionnaire, n'est pas un sujet qui s'affronterait à la société comme à un objet constitué dans l'extériorité. Il ne réside ni dans la conscience ni dans les choses mais dans la relation entre deux états du social, c'est-à-dire l'hitoire objectivée dans les choses, sous forme d'intitutions, et l'hitoire incarnée dans les corps, sous la forme de ce sytème de dispositions durables que j'appelle habitus»(*).

(*) Pierre Bourdieu, *Le Sens pratique*, le sens commun (Paris: Minuit, 1980).

تمهيـــد
بورديو وفضاء الممكنات الثقافية

من المعروف أن فضاء الممكنات الثقافية الذي بلور فيه فوكو (١٩٢٩ ـ ١٩٨٤) مواقفه الفكرية والمنهجية، هو نفسه الفضاء الذي تكوّن فيه فكر بيير بورديو (١٩٣٠ ـ ٢٠٠٢)، وتحددت فيه مواقفه المنهجية أيضاً؛ مع فارق يتمثل في أن بورديو عندما اختار ـ هو أيضاً ـ أن يتخذ موقفاً علائقياً يركّب بين الموضوع والذات، والعلاقة والمعنى، والمعرفة والتجربة، فإن حضور ميرلوبونتي (١٩٠٨ ـ ١٩٦١) هو الذي ساعده على اتخاذ ذلك الموقف، وبعبارة أخرى فإن ميرلوبونتي، بالإضافة إلى تجربة البحث الميداني (التي مر بها بورديو في القبايل الجزائرية)، قد أدى في اختيارات بورديو داخل فضاء الممكنات الثقافية، دوراً مماثلاً لدور نيتشه (بالإضافة إلى هايدغر) في اختيارات فوكو ومواقفه المنهجية. وإذا كان الموقع الذي انتهى إليه فوكو في فضاء الممكنات الثقافية لعصره عندما اختار الجينيالوجيا منهجاً يستند إلى مكاسب الإركيولوجيا، قد قاده إلى اعتماد مقاربة «تفسيرية تأويلية» تميز بها في الآن نفسه عن منزلة فلاسفة وعلماء الذات والتجربة والتأويل من جهة، وفلاسفة وعلماء الموضوع والمعرفة والتفسير من جهة أخرى، مقاربة تجمع بين البحث عن نظام الموضوعات وآليات اشتغالها عن منطقها اللاشعوري المستقل عن الوعي والذات، بغض النظر عن قيمتها من جهة، والبحث عن كيفيات تكوّنها في الزمن والتاريخ، وعن معناها وقيمتها من جهة أخرى، فإن بورديو قد انتهى إلى موقع مماثل عندما تجاوز المنهج البنيوي على طريقة كلود ليفي ـ شتراوس واستوعب الدرس الفينومينولوجي الـ «ميرلوبونتي» في الإدراك بصفة خاصة، بالإضافة إلى دروس أعلام آخرين كماكس فيبر وكاسيرر

وفيتغنشتين، وهذا الموقع قاده هو الآخر إلى اعتماد طريقة تقوم على أساس التفسير والتأويل، لكن وفق رؤية جديدة مغايرة، رؤية **انعكاسية**، أسس بورديو على أركانها ما يسميه بالبنيوية البانية أحياناً، وبالسوسيولوجيا الانعكاسية أحياناً أخرى.

وإذا ما قارنا وفق هذا المستوى الصوري المنهجي بين الرجلين، سنجدهما، على الرغم من الاختلافات الجوهرية التي تفصل بين مشاريعهما النظرية، يقفان موقفاً متماثلاً على الصعيد المنهجي العام: فهما معاً يجمعان في تحليلهما لموضوعاتهما (بغض النظر عن طبيعتها) بين البنية والعلاقة والموضعة من جهة، والتكوّن والتشكّل والوظيفة والمعنى والتذويت من جهة أخرى. فهما إذاً، إركيولوجيان (كل بطريقته الخاصة) في مستوى من البحث هو مستوى الكشف عن مبادئ النظام وآليات اشتغاله (نظام الخطاب، ونظام الأفعال والممارسات الاجتماعية)، وجينيالوجيان (كل بطريقته أيضاً) في مستوى آخر، هو مستوى الكشف عن آليات تكوّنه وتشكّله والوظائف التي يقوم بها والقيمة التي يكتسيها في الممارسات، والمعنى الذي يكتسبه لدى الأفراد الذين تتحدد ذواتهم بمواقعهم في علاقات قوة هي أشبه ما تكون بعلاقات حرب صامتة سرية تنبني في ساحاتها الخطابات والأجساد والممارسات، وتتخرب وتتفكك في الآن نفسه. أو لنقل إنهما إركيولوجيان جينيالوجيان في الآن نفسه، لكن كل منهما بطريقته الخاصة.

نعم، إن موقف فوكو من البنية يختلف عن موقف بورديو، وموقفهما معاً يختلفان عن موقف شتراوس: فإذا كانت البنية لدى فوكو تبدو في صيغة **لاشعور معرفي/سلطوي** ثاوٍ في نظام الخطاب ونظام الجسد، ومهيكلٍ له، وكانت تبدو، لدى بورديو في صيغة **لاشعور تاريخي** ثاوٍ في نظام الأجساد والأفعال (بما فيها الخطاب كفعل اجتماعي)، ومهيكلٍ وبانٍ له، ولا يوجد ـ في الآن نفسه ـ إلا من خلاله (فهو بهذا المعنى بانٍ ومبني)، وإذا كانت تبدو لدى شتراوس في صيغة مغايرة، صيغة **لاشعور بنيوي منطقي** لعقل بشري كوني ثاوٍ في نظام الخطاب الأسطوري والأعمال الثقافية المختلفة، يبنيها ويؤسسها، عقل كوني لا يحيل إلى نظام العقل بالمعنى الثقافي فقط، بل يتعداه إلى الإحالة إلى نظام العقل بمعناه الطبيعي البيولوجي متمثلاً في بنية الدماغ والجهاز العصبي، كما رأينا في فقرة سالفة من هذا البحث، فإن ذلك كله لا ينفي إجماع الثلاثة مجتمعين ـ مثلهم في ذلك مثل كبار علماء اجتماع

وفلاسفة ولسانيي هذا العصر مثل ماركس وفرويد ونيتشه ودو سوسير. . . إلخ. ـ على الطابع اللاشعوري للوقائع والأعمال والممارسات (خطابية كانت أو غير خطابية، اقتصادية كانت أو رمزية. . . فردية كانت أو جمعية) من **جهة**، وعلى طابعها الصوري البنائي النموذجي من **جهة أخرى**، وعلى طابعها العلائقي غير الماهوي والجوهراني من **جهة ثالثة**.

بيد أن هذا التماثل ـ إن لم يكن الإجماع ـ في الموقف (البنيوي الصوري) من الموضوع، ذلك التماثل الذي جعل المفكرين الثلاثة يقفون في معسكر مناقض لفلاسفة الذات، كسارتر والفينومينولوجيين أساساً كما أسلفنا، ينبغي ألا ينسينا الاختلافات الكثيرة، والتمايزات الأساسية، التي حدثت على قاعدة ذلك التماثل ذاته بين هؤلاء المفكرين في الفضاء الثقافي الفرنسي خلال النصف الثاني من القرن الماضي.

من ذلك على سبيل المثال، أن بورديو الذي بدأ حياته العلمية في الجزائر بنيوياً صورياً على طريقة شتراوس، (تشهد على ذلك دراسته عن «الدار القبايلية»)، سرعان ما اقتنع وهو ينجز دراسته الميدانية عن الزواج القبايلي بأهمية إدخال استراتيجيات ووجهات نظر الفاعلين في تفسير الظواهر والممارسات الاجتماعية والثقافية المختلفة، وفق رؤية سوسيولوجية انعكاسية تنمحي فيها الحدود بين الموضوع والذات، والخارج والداخل، والبنية والفاعل، والعلاقة والتاريخ. وقد صرح بورديو في مناسبات متعددة أنه استفاد من ميرلوبونتي وماكس فيبر وماركس (أطروحات فويرباخ) في الجمع داخل سوسيولوجيته الانعكاسية بين وجهتي نظر الموضوع والذات، متجاوزاً بذلك البديل الذي كان يجعل الباحثين يختارون في فضاء الممكنات الثقافية لفترة الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي إما الانحياز إلى وجهة نظر الموضوع (وجهة نظر البنيوية الصورية الوضعية (أو الموضوعية))، أو الانحياز إلى وجهة نظر الذات (وجهة نظر الفلسفة الفينومينولوجية على طريقة سارتر، أو التفاعلية الرمزية لدى إرفينغ غوفمان (Erving Goffman)، والإيتنوميتودولوجية لدى ألفريد شوتز (Alfred Schutz).

الفصل الخامس

التطبّع (الرأسمال) + الحقول = الفعل الاجتماعي

الموقع، الموقف، الاستيعاب، الاختيار، التجاوز، التماثل، الاختلاف والتميز، الرؤية الجديدة... إلخ. هذه الألفاظ والمفاهيم وما يشاكلها من ألفاظ أخرى تنثال على أقلامنا كلما رمنا الحديث عن الكون الثقافي، عن علم من أعلامه، أو نظرية من نظرياته، أو منهج من مناهجه، أو فكرة أو مفهوم من مفاهيمه، تحيلنا في الواقع إلى معنى الفضاء والمسافة والبعد والقرب، وإلى معنى التباين والاختلاف والتميز والصراع بكل ما يتضمنه من اتخاذ للمواقف ورسم للاستراتيجيات وتقدير للأرباح والخسائر. ذلك أن كل حديث عن مفهوم أو فكرة أو منهج أو عن علم من الأعلام أو عن عمل من الأعمال الثقافية بصفة عامة، يفترض على سبيل الوجوب الحديث عنه في علاقاته بغيره، بما يماثله وبما يخالفه، بما يتضمنه وبما يتجاوزه، بما يثبته ويؤكده وبما ينفيه ويلغيه... إنه لا يتحدد إلا وقد تموقع في نقطة ما من شبكة علاقات يتخذ نظامها صيغة فضاء هندسي، لا يمكن أن نصفه لا بكونه واقعياً يُمس باليد، ولا بكونه خيالياً، لأنه بكل بساطة، فضاء نظري افتراضي بنيوي علائقي رمزي، يسمو على الخيال ولا يقل عن الواقع المحسوس في موضوعيته وواقعيته.

أولاً: الفضاء الاجتماعي

إنه فضاء مبني (Construit) على شكل نموذج نظري يمثل كوناً نهائياً من الممكنات الثقافية (إشكاليات كبرى، مرجعيات ثقافية، خطابات وأطروحات ومذاهب، مناهج، أعلام تمّ الاعتراف بهم كمنارات للفكر والعلم والفن والثقافة)؛ كون يوجه بحوث الفاعلين المنخرطين فيه (باحثين، مفكرين،

علماء، فلاسفة، فنانين. . . إلخ)، يحدد لهم ـ من حيث لا يعون ـ ما يمكن التفكير فيه، وما لا يمكن التفكير فيه، ويعرض أمامهم المتاح من الطرق والأساليب الممكنة للتفكير فيه والتعبير عنه، ويكون عليهم ـ كي يصبحوا منتجين مبدعين في إطاره ـ أن يتمثلوا ممكناته تلك، وأن تكون ماثلة إلى هذا الحد أو ذاك في الذهن بكل ما تحتمله من روابط وعلاقات، وأن يختاروا منها ما يلائمهم، وأن يُعرضوا عما لا يلائمهم.

ولذلك يمكننا أن نقول مع بورديو إن فضاء الممكنات الثقافية، قبل التاريخي عن الفاعلين فيه، والمتعالي عليهم، والموجّه لبحوثهم وتفكيرهم وإنتاجهم، يشتغل بوصفه نسقاً من الروابط (المشتركة التي تجمع في ما بينهم وتحدد بعضهم بالنسبة إلى البعض الآخر حتى ولو لم يُحِل أي أحد منهم على الآخر على الرغم من معاصرة بعضهم لبعض)، والتي يتعين عليهم أن يتمثلوها في أجسادهم وأن تكون ماثلة في أذهانهم كي يوجدوا «داخل اللعبة» الثقافية كمهنيين محترفين معترف بهم، لا كهواة على شاكلة الجمركي روسو (Rousseau)[1] أو **الفنانة الشعيبية**[2] إذا أخذنا الفن التشكيلي المعاصر نموذجاً للتمثيل. . . وبهذا المعنى يكون مفهوم فضاء الممكنات مماثلاً ـ إلى حد كبير ـ لما يشير إليه مفهوم الإيبستميه والأرشيف وقبل التاريخي لدى فوكو.

هذا الفضاء ـ النموذج، فضاء الممكنات والاستراتيجيات النظرية، وإن كنا لا نستطيع دوماً بناءه إلا انطلاقاً من حالة خاصة (كالفضاء الثقافي الفرنسي مثلاً خلال الخمسينيات من القرن الماضي كما هو الأمر في موضوعنا)، فإنه يبنى بشكل يجعله قابلاً لأن يطبق في تحليل فضاء ثقافي خاص مغاير كالفضاء الثقافي الياباني المعاصر، أو الفضاء الثقافي المغربي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، أو النصف الثاني من القرن العشرين وأوائل الألفية

---

(١) هنري روسو (الشهير بالجمركي نسبة إلى مهنته) (١٨٤٤ ـ ١٩١٠). فنان تشكيلي فرنسي معاصر، لم يدرس الفن التشكيلي، ولم يحترفه، بل تعاطى له كهواية يعبّر بها عن ذاته بشكل تلقائي من دون معرفة أكاديمية بقواعد الفن. . . يشكل روسو الجمركي في فرنسا، مثله مثل الفنانة الشعيبية في المغرب، وجهاً بارزاً من وجوه الفن الساذج (L'Art naif). من لوحاته: ساحرة الثعابين، وصورة لـ Pierre Loti صاحب رحلة «Au Maroc» التي سنحللها في فصل قادم من فصول هذا البحث.

(٢) فنانة تشكيلية ساذجة، توفيت مؤخراً. ظهرت أعمالها على الساحة الفنية المغربية والدولية عندما اكتشف ابنها وهو فنان تشكيلي محترف في محترفه نماذج من الرسومات التي كانت أمه في غيابه تنجزها في أوقات فراغها في إطار شغب جميل أصبح مع مرور الزمن إنتاجاً فنياً مثمراً له عشاقه ومريدوه ومستهلكوه على الصعيد العالمي.

الثالثة، أو غيرهما من الحالات الخاصة، على اعتبار أن حالة فرنسا وحالة اليابان وحالة المغرب ليست في نهاية التحليل إلا صيغ نوعية، تاريخية، لنموذج نظري صوري هو نموذج فضاء الممكنات الثقافية.

وهذا يعني أن العلاقة بين النموذج الذي يبنيه الباحث انطلاقاً من حالة نوعية خاصة، حالة فضاء ثقافي محددة تاريخياً في الزمان والمكان، والحالات الخاصة التي توجد عليها فضاءات ثقافية مغايرة، ذات تواريخ نوعية أخرى، هي علاقة **النموذج النظري العام بالصيغ الممكنة** لتحققه في المكان والزمان، من دون أن ننسى أن النموذج بدوره لا يبنى إلا انطلاقاً من معاينة هذه الصيغة أو تلك، أو هذه الحالة أو تلك، التي يبدو عليها الفضاء الثقافي في هذا المجتمع أو ذاك، أو في هذه الثقافة أو تلك. إنها علاقة العام بالخاص، والكلي بالجزئي، والثابت بالمتغير، والبنيوي بالمتحول، من حيث إن العام والكلي والثابت والبنيوي كل ذلك لا يبنى إلا من خلال الخاص والجزئي والمتغير والمتحول، في حين أن الخاص والمتحول لا يأخذ كامل أبعاده ودلالاته إلا بوصفه حالة (وصيغة) من الأحوال والصيغ الممكنة تاريخياً للعام والكلي والثابت والبنيوي.

وهذا يعني أن النموذج النظري الذي يبنى انطلاقاً من حالة خاصة، لن يكون ـ بحسب عبارة بورديو ـ إلا تاريخاً «مقارناً مطبقاً على الحاضر، أو أنه أنثروبولوجيا مقارنة منشدة إلى مناخ ثقافي خاص وهي تتغيا إدراك الثابت والبنية في المتحول والمتغير»[٣].

بيد أن هذا التاريخ المقارن ـ الذي هو شرط إمكان بناء نموذج نظري يسعى إلى أن يكون ذا صلاحية كونية ـ لا يفضي إلى بناء هذا النموذج إلا إذا كف الباحث **أولاً** عن أن يؤدي لعبة هاوي الأشياء الغريبة، اللاهث وراء الخصوصيات الظاهرة، والأصالات والاختلافات الزائفة التي قد تقود إلى العنصرية والنزعات المركزية العرقية، وسعى ـ على العكس من ذلك ـ **ثانياً** إلى «إدراك **البنيات والآليات** التي تغيب لأسباب مختلفة عن العين الأهلية، وعن العين الأجنبية في الآن ذاته، **كمبادئ بناء** الفضاء الاجتماعي (أو الفضاء الثقافي)، أو **آليات إعادة إنتاج** هذا الفضاء» بغض النظر عن تجلياته المختلفة، وتمظهراته التاريخية الخاصة.

(٣) Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques: Sur la théorie de l'action* (Paris: Seuil, 1994), p. 17.

ولعل هذا ما جعل بورديو وهو يحاضر في اليابان يقول لمستمعيه اليابانيين إنه إذا كان في محاضرته لن يتحدث عن اليابان بل عن فرنسا (التي درسها لمدة عقود طويلة)، فإن ذلك لا يعني أبداً أنه يسجن ذاته في خصوصية المجتمع الفرنسي، وأنه وهو يتحدث عن المجتمع الفرنسي لا يتحدث في الآن نفسه من قريب أو بعيد عن اليابان: «إنني أعتقد على العكس من ذلك ـ يقول بورديو ـ بأنني لن أكفّ عن تحديثكم عن اليابان (أو عن الولايات المتحدة أو ألمانيا إذا ماكنت أتحدث هناك)، وأنا أقدم أمامكم نموذج الفضاء الاجتماعي والفضاء الرمزي الذي بنيته بصدد حالة خاصة هي حالة فرنسا، وإن مشروعي العلمي كله مستلهم في الواقع من الإيمان بأننا لن نستطيع إدراك المنطق الأكثر عمقاً للعالم الاجتماعي إلا إذا سبحنا في خصوصية واقع أمبريقي، محدد ومؤرخ تاريخياً، وإلا إذا بنيناه بوصفه «حالة خاصة للممكن، بحسب تعبير باشلار أي باعتباره حالة وجه في كون نهائي من التشكّلات والصيغ الممكنة»[٤]. وغني عن الذكر أن ما يقوله بورديو عن مفهوم الفضاء الاجتماعي بوجه عام يصدق أيضاً ـ في هذا المستوى النظري العام ـ على مفهوم الفضاء الثقافي لأنه ليس إلا وجهاً من وجوهه، وبنية مشتقة منه، كما سنرى.

وغني عن البيان أننا عندما نفكر في الفضاء فإنه لا يمثل أمام الذهن إلا بوصفه مجموعة من النقط المتميزة التي يوجد كل منها وجوداً خارجياً في علاقته بوجود النقط الأخرى، فكل نقطة في الفضاء تتحدد، وتكتسب هويتها، بالنسبة إلى مثيلاتها من النقط الأخرى بواسطة خارجيتها المتبادلة.

بالإضافة إلى **علاقات الخارجية المتبادلة**، التي تتحدد كل نقطة بموجبها في موقع خارجي موضوعي بالنسبة إلى النقط الأخرى، توجد **علاقات المسافة، علاقات التجاور، والقرب والبعد**، التي تحدد كل نقطة بالنسبة إلى النقط الأخرى من حيث القرب والبعد، بالإضافة إلى نمط ثالث من العلاقات التي تبني الفضاء وهي **علاقات الترتيب والنظام**، تلك العلاقات التي تتحدد بموجبها كل نقطة بالنسبة إلى الأخريات من حيث موقعها في أعلى الفضاء أو في أسفله، في يمينه أو يساره أو وسطه.

أما عندما نتحدث عن الفضاء الاجتماعي، فإننا نتحدث عن فضاء **تتوزع** فيه الساكنة على **مواقع** (أو مراكز، وهي الترجمة الاجتماعية **للنقط** في فضاء

(٤) المصدر نفسه، ص ١٥ ـ ١٧.

هندسي)، تتميز بخارجيتها، ببعدها أو قربها من بعضها الآخر، وبتراتبيتها أيضاً. فينجم عن هذا التوزع ظهور جماعات متمايزة مختلفة بعضها بالنسبة إلى البعض الآخر، غير أن كلاً منها يتركب من أفراد وعناصر متجانسة متماثلة. وما تتسم به الجماعات من سمات تتميز بها وتختلف عن بعضها بعضاً، وتتماثل بها عناصرها وأفرادها وتتجانس وتتشابه داخلياً، إنما هي سمات المواقع التي تحتلها في الفضاء الاجتماعي (وليست بحال من الأحوال سمات جوهرية فطرية بيولوجية لتلك الجماعات بكل مكوناتها). فأفراد الساكنة الذين وجدوا أنفسهم يحتلون موقعاً أعلى ـ إثر ذلك التوزيع على مواقع الفضاء الاجتماعي ـ يشكّلون جماعة اجتماعية عليا في هذا الفضاء الاجتماعي، وأولئك الذين وجدوا أنفسهم يحتلون مواقع سفلى فيه يشكّلون جماعة اجتماعية دنيا، أما أولئك الذين اشتركوا في احتلال مواقع وسطى، بين بين، فيشكّلون جماعة اجتماعية وسطى تتميز عن الأولى والثانية معاً، وتتشابه معهما في هذه السمة أو تلك في الآن نفسه. ولذلك تبدو متأرجحة متذبذبة في ما بينهما على نحو ما نراه في الطبقة الوسطى، وفي البورجوازية الصغرى داخل المجتمعات الحديثة على وجه التحديد.

وهذا ما يجعل من أي فضاء اجتماعي ـ مهما كانت طبيعته (أو إركيولوجيته)، ومهما كان تاريخ مساره الخاص (أو جينيالوجيته)، فضاء تميز واختلاف، وبالتالي فضاء تفاضل في السيطرة والسلطة. فلا وجود للفضاء الاجتماعي، بل لأي فضاء اجتماعي، إلا بوصفه اختلافاً وتميزاً من جهة، وإلا بوصفه من جهة أخرى فضاء تفاضل في المواقع والمكانات، أي فضاء سلطة وسيطرة، وفضاء مقاومات وصراعات وصراعات مضادة، ينخرط فيها الناس معبرين عن إرادة القوة التي تعبّر عن نفسها في نمط من **اللبيدو؛ ليبيدو اجتماعي** بتعبير بورديو، يدفعهم في إطار علاقاتهم الاجتماعية إلى الصراع إما من أجل المحافظة على مواقعهم الاجتماعية أو تغييرها وتحسينها.

ففي الاختلاف والتميز، وما يفترضه من التفاضل في المكانة والسلطة والسيطرة، ومن الصراع إذاً، يكمن النموذجي والكوني الذي تشترك فيه الفضاءات الاجتماعية مهما كانت خصوصيتها الناجمة عن مساراتها التاريخية المتباينة.

بيد أن هذا البعد الكوني والنموذجي للفضاء الاجتماعي لا ينحصر في سمة التميز والاختلاف (وما تفترضه وتترتب عنه من سمات أخرى)، بل

يتعدى ذلك إلى ما يشكّل مبادئ التميز والاختلاف، أي مبادئ بناء الفضاء الاجتماعي بوصفه نظاماً من المواقع المتمايزة من جهة، وآليات إعادة إنتاج ذلك التميز والاختلاف، أي آليات إعادة إنتاج نظام الفضاء الاجتماعي بوصفه كون اختلاف وتميز من جهة أخرى.

تتجلى مبادئ بناء الفضاء الاجتماعي ـ مهما كانت الصيغة التاريخية التي تبدو فيها هذه الثقافة أو في هذا العصر مختلفة عن الصيغة التي يبدو فيها هنا وهناك ـ في أشكال القوة التي يتوارثها الناس وينمّونها خلال مسارات حياتهم المختلفة ويراكمونها جيلاً بعد جيل، تلك القوة المحايثة لعلاقاتهم الاجتماعية. فالعلاقات الاجتماعية لدى بورديو علاقات قوة (أي علاقات إنتاج وعلاقات سلطة وسيطرة) غير متكافئة بالضرورة ما دامت القوة ليست أعدل الأشياء قسمة في ما بين البشر الذين يقضون حياتهم كلها في طلب المزيد منها وتغيير موقعهم في نسبها القابلة لأن تتغير باستمرار.

ذلك أن كل إنسان ما إن يولد حتى يجد نفسه محدداً بعلاقة اجتماعية أولية تربطه **على الأقل** بإنسانين آخرين هما أمه وأبوه، ومن هذه العلاقة يستمد وجوده، وهويته. فالإنسان هو ـ قبل كل شيء ـ علاقة اجتماعية. وبقدر ما تكون هذه العلاقة علاقة بيولوجية ناقلة لإرث بيولوجي، ولقوة حيوية، فإنها أيضاً علاقة اجتماعية اقتصادية ثقافية رمزية ناقلة لإرث اقتصادي ثقافي تاريخي، ولقوة رمزية معنوية. إنها بعبارة أخرى علاقة قوة وعلاقة معنى في الآن نفسه، مثلها في ذلك مثل الأشكال الأكثر تعقيداً من العلاقات الاجتماعية التي تترتب عنها، والتي يتكون من نسيجها النشاط الاجتماعي، والنظام الاجتماعي.

ومن ثم كان الأصل، والإنسان الأصل الذي ينحدر من صلبه بنو البشر في «بداية الزمان»، مجرد كائن أسطوري، لأنه هو ذاته لا يمكن أن يوجد إلا كنتاج لعلاقة تربطه بشخصين آخرين هما أبوه وأمه، وهكذا إلى ما لا نهاية له. فالأصل المتطابق مع ذاته دوماً، الذي يقوم بذاته ويقوم غيره عليه على شاكلة الجوهر الأرسطي. الأصل البدئي على نحو مطلق، لا وجود له ـ من وجهة نظر علمية عقلانية ـ في المسار الواقعي التاريخي لبني البشر.

ها هنا يلتقي بورديو مع فوكو، وهما معاً يلتقيان مع نوربيرت إلياس. وفي خلفية المشهد كله، يتراءى شبح كل من نيتشه وفيبر وماركس.

في إطار هذه العلاقات الاجتماعية إذاً، يكتسب كل امرئ القوة الاجتماعية

التي تمكّنه من التفاعل والتبادل والتأثير والاعتماد المتبادل مع غيره، متحولاً بفضلها من مجرد ذات طبيعية (بيولوجية ـ سيكولوجية)، إلى ذات اجتماعية ثقافية تاريخية فاعلة، أي إلى **فاعل اجتماعي** له قيمة ما، وموقع ما في الفضاء الاجتماعي. ولما كانت هذه القوة تراثاً يكتسبه كل فاعل في بيئته الاجتماعية،(تراثاً ينتقل من السلف إلى الخلف بواسطة التنشئة الاجتماعية والتربية والتعليم)، يستثمره في خضمّ التنافس الاجتماعي (والملاعبة الاجتماعية)، ويحرص كل الحرص على تنميته وعدم إهداره ومراكمته خلال مسار حياته كلها، فهي إذاً موضوع إرث واكتساب واستثمار وتراكم يتوخى الفاعلون من وراء تنمية قسطهم منها تحقيق المزيد من الأرباح والفوائد (اقتصادية مادية كانت، أو ثقافية رمزية» كالنفوذ والحظوة والشهرة الاجتماعية والوجاهة»)، فإنها تتصف بما يتصف به **الرأسمال** في علاقات التبادل الاقتصادي من دون أن تكون رأسمالاً اقتصادياً على وجه التحديد والحصر: إنها **رأسمال اجتماعي** بالمعنى الواسع للكلمة، المعنى الذي يضمّ الرأسمال الاقتصادي بكل أنماطه والرأسمال الثقافي الرمزي بكل ضروبه وأنواعه، والرأسمال الاجتماعي بالمعنى الضيق للكلمة (أي حجم الشبكة الاجتماعية التي تربطه بغيره من ذوي المكانات الاجتماعية، والتي يعتمد عليها في قضاء مآربه).

فإذا كان تقسيم العمل الاجتماعي لدى دوركهايم يفيد معنى مغايراً لما يدل عليه مفهوم تقسيم العمل الاقتصادي لدى علماء الاقتصاد السياسي، فإن مفهوم الرأسمال لدى بورديو يفيد ـ بالمثل ـ معنى آخر غير ما يفيده لدى علماء الاقتصاد، وفي مقدمهم علماء الاقتصاد الماركسي، على الرغم من أن بورديو اقتبس هذا المفهوم من ماركس.

ذلك أن بورديو عندما كان يختار من **فضاء الممكنات النظرية** السائد في عصره مفهوماً يقتبسه من غيره، فإنه غالباً ما كان يعيد بناءه في إطار مشروعه النظري الخاص، بناء يغنيه بدلالات جديدة لم تكن له في أصله: يصدق ذلك على مفهوم الرأسمال، كما يصدق على مفهوم التطبّع، وعلى مفهوم الحقل، كما سنرى لاحقاً.

ثانياً: الرأسمال السوسيولوجي

ليس الرأسمال بمفهومه السوسيولوجي لدى بورديو ـ عكس ما آلت إليه الماركسية على يد النزعة الاقتصادية ـ مجرد رأسمال اقتصادي (خيرات

مالية، إرث مادي يستثمر في الإنتاج)، وشكل من أشكال علاقات الإنتاج والتبادل اللامتكافئة للخيرات الاقتصادية بين مالكين سائدين، وغير مالكين مسودين، تقوم على أساسه أشكال من العلاقات الرمزية، الثقافية والسياسية والأيديولوجية والعلمية المناسبة لدرجة تطورها، ما يقود إلى القول بثنائية الاقتصادي/ الأيديولوجي ـ الرمزي التي لا يمكن تفسيرها إلا بواسطة إشكالية «في التحليل الأخير» ملازمة للنزعة الاقتصادية، بل إن الرأسمال لديه فضلاً عن كونه لا يخضع لأي ثنائية كثنائية الاقتصادي والأيديولوجي، والمادي والرمزي، والموضوعي والذاتي، هو في الآن نفسه رأسمال اقتصادي ـ أي موارد اقتصادية ومالية لامتكافئة وميراث لخيرات اقتصادية وعلاقات سيطرة اقتصادية ـ وهو رأسمال ثقافي أي موارد ثقافية لامتكافئة (معارف ومهارات تقنية وعلمية، شواهد وديبلومات، طريقة في الكلام والآداب الحسنة. . . إلخ) تعبّر عن نفسها اجتماعياً في علاقات سلطة وسيطرة ثقافية، وهو في الآن نفسه رأسمال اجتماعي، أي موارد لامتكافئة بين الناس في المجتمع في ما يتعلق بشبكة علاقاتهم الشخصية، علاقات تبادل الخدمات والتضامن والعون المتبادل بغيرهم في قضاء الحاجات وحل المشكلات، ما ينتج منه مضاعفة تأثيرهم الشخصي ونفوذهم الاجتماعي وسيطرتهم على غيرهم في نسق العلاقات الاجتماعية. ففي خضمّ العلاقات الاجتماعية التي هي علاقات ملاعبة، علاقات تنافس وصراع وتفاعل وتبادل، تختلط هذه الأشكال من الرساميل، ويتحول بعضها إلى البعض الآخر، تحول أشكال الطاقة في الفضاء الفيزيائي. والفصل في ما بينها هو فصل إجرائي تستوجبه ضرورات الدراسة والتحليل والتنظير ليس إلا.

ليست هذه الرساميل إذاً إلا أشكالاً للرأسمال بمفهومه الاجتماعي، الرأسمال بوصفه قوة اجتماعية تمكن مالكها من قدْر من التأثير في علاقته بالآخرين، ومن مكانة اجتماعية معينة في الفضاء الاجتماعي، تتناسب علواً وانخفاضاً مع القدْر الذي يمتلكه منها. فالرأسمال بهذا المعنى هو المبدأ الذي ينبني الفضاء الاجتماعي على أساسه، على شكل مواقع متمايزة مختلفة في تراتبيتها وفي المسافات الفاصلة في ما بينها، يتوزع عليها الناس ـ بحسب نسبة امتلاكهم له ـ توزيعاً يُكَوِّن منهم أصنافاً وفئات وطبقات اجتماعية متمايزة تمايز مواقعها في الفوق أو التحت أو الوسط أو اليمين أو اليسار.

ينجم عن ذلك أن العلاقات بين الطبقات والأصناف الاجتماعية المختلفة

ليست مجرد علاقات اقتصادية، بل هي في الآن نفسه علاقات قوة وعلاقات معنى: وكل تحليل للعلاقات الاقتصادية المادية لا يستقيم بمعزل عن الممارسات الثقافية الرمزية، لما بينهما في سيرورة الحياة الاجتماعية وتفاعلاتها الحية من تداخل ينمحي فيه الحد الفاصل بين الاقتصادي والثقافي، والمادي والرمزي، والخارجي والداخلي، والموضوعي والذاتي، على نحو يصبح فيه ذلك التحليل تحليلاً للعلاقات في ما بينها، وللقواعد الناظمة لتلك العلاقات.

وعلى سبيل المثال، إذا كان بورديو لا يجادل في الأساس الاقتصادي لتوزع الناس في المجتمع إلى طبقات وأصناف اجتماعية، فإن «تحليل العلاقات الرمزية، والمبادلات الرمزية، يفضي إلى إبراز روابط مكوّنة لإعادة إنتاج العلاقات الطبقية. وهكذا سنرى ـ مع بورديو ـ كيف أن أشكال التلقين والتعليم والممارسات المميزة، تساهم في المحافظة على أشكال اللامساواة وأشكال السلطة القائمة في المجتمع، وتعيد إنتاجها»[٥]. وهذا المعطى وحده كافٍ للبرهنة على أن الطبقات والأصناف الاجتماعية التي ينحو الفضاء الاجتماعي إليها على هذا النحو أو ذاك، لا يمكن اختزالها بأي حال من الأحوال في مجرد نسق من العلاقات الاقتصادية.

وإذا كان بورديو يرى أن الرأسمال بهذا المعنى هو مبدأ بناء الفضاء الاجتماعي بوصفه نظاماً من المواقع الاجتماعية المتمايزة، كيفما كانت الصيغة التاريخية الخاصة التي يبدوَ عليها هذا الفضاء هنا وهناك، وفي هذا العصر أو ذاك، فإن ضروبه وأشكاله تتفاوت تأثيراً بحسب الأوجه التاريخية الملموسة التي يتخذها الفضاء الاجتماعي هنا وهناك: ففي الوقت الذي يبدو فيه الرأسمال الرمزي (الديني مثلاً) من بين الأشكال الأخرى للرأسمال، المبدأ الأكثر تأثيراً، بل المبدأ الباني للفضاء الاجتماعي في المجتمعات التقليدية، المبدأ الذي يحدد توزيع الفاعلين والجماعات فيه إلى أصناف اجتماعية متمايزة، وفي الوقت الذي يبدو فيه الرأسمال السياسي هو الرأسمال الباني للفضاءات الاجتماعية من طراز سوفياتي أو ما يشابهه من طرازات تؤدي فيها الدولة والانتماء إلى الحزب الحاكم دوراً حاسماً في تصنيف الفاعلين وتوزيعهم على المواقع التفاضلية المختلفة على شكل طبقات متمايزة، أي في

(٥) Pierre Ansart, *Les Sociologies contemporaines* (Paris: Seuil, 1990), p. 167.

توزيع الفاعلين في الفضاء الاجتماعي إلى طبقات وأصناف، فإننا نجد في مجتمعات رأسمالية متطورة كالولايات المتحدة وفرنسا واليابان على سبيل المثال، أن **الرأسمال الاقتصادي والرأسمال الثقافي** يشكّلان المبدأ الأكثر فاعلية وتأثيراً في بناء الفضاء الاجتماعي باعتباره نظاماً من المواقع المتمايزة التي يتم توزيع الفاعلين فيها إحصائياً إلى أصناف وطبقات (نظرية) وفق:

١ ـ الحجم الإجمالي لرأسمالهم بكل أنواعه وأشكاله (الاقتصادي والثقافي).

٢ ـ بنية رأسمالهم، أي الوزن النسبي لكل شكل من أشكال الرأسمال الذي بحوزتهم (ثقافياً كان أو اقتصادياً) في مجموع تراثهم (أي في الحجم الإجمالي للرأسمال الذي يمتلكونه)[٦].

٣ ـ تطور حجم وبنية رأسمالهم في مجرى الزمن والتاريخ[٧].

وكلما كان الفاعلون يشتركون في أكبر كميات من الخصائص والسمات (اشتراكاً يجعلهم يبدون كصنف اجتماعي وطبقة متجانسة موضوعياً في شروط وجودهم وطراز عيشهم، بل حتى في علاقتهم بأجسادهم من حيث طريقة المشي، وطريقة الكلام والحديث. . .) كانوا متقاربين في ما يمتلكونه من رأسمال اقتصادي وثقافي. أما عندما يقل اشتراكهم وتجانسهم، فإن تباعدهم في ما يمتلكونه منهما يكون كبيراً.

ينقسم الفضاء الاجتماعي ـ وفق الأبعاد الثلاثة: **حجم الرأسمال الإجمالي**، **وبنيته** (وهما يشكّلان المستوى السانكروني للتحليل)، **وتطور ذلك الحجم وتلك البنية** في التاريخ والزمن (وهو يمثّل المستوى الدياكروني للتحليل) كما على صفحة ورقة ـ انقساماً عمودياً من جهة، وانقساماً أفقياً من جهة أخرى:

ففي المستوى السانكروني، يبدو المجتمع في صفة فضاء اجتماعي ذي بعدين: عمودي وأفقي.

ينقسم الفضاء الاجتماعي على **المستوى العمودي** من الفوق إلى التحت، وفق **الحجم الإجمالي** للرأسمال، إلى:

---

(٦) Bourdieu, Ibid., p. 22.

(٧) المصدر نفسه، ص ٣٢.

جزء **أعلى** يحتله الفاعلون الذين يمتلكون الحجم الأكبر من الرأسمال الإجمالي، وهم النخبة الاجتماعية السائدة المسيطرة في حقل السلطة، تتكون أساساً من أرباب العمل (رجال الصناعة والمال والأعمال) من جهة، وأساتذة الجامعات من جهة أخرى، يتوسطهم جميعاً أصحاب المهن الحرة (محامون وأطباء وأطر عليا في القطاع الخاص).

وجزء **أسفل** يحتله الفاعلون الذين يمتلكون حجماً أقل في ما يتعلق بملكية الرأسمال الإجمالي الاقتصادي منه والثقافي، وهم الجمهور الواسع من أعضاء المجتمع (الذين يتدرجون من الأعلى إلى الأدنى: من المهندسين وأطر القطاع العمومي وأساتذة الثانوي إلى الأطر المتوسطة في التجارة والتقنيين وصغار التجار والصناع والمعلمين والعمال المؤهلين)، إلى غاية الأكثر فقراً منهم في ملكية الرأسمالين الاقتصادي والاجتماعي كالعمال والفلاحين وجماهير العمال غير المؤهلين.

أما على **المستوى الأفقي**، فإن الفضاء الاجتماعي ينقسم من اليمين إلى اليسار وفق **بنية الرأسمال** على نحو يتموقع فيه الفاعلون اجتماعياً إلى اليمين كلما كانت نسبة رأسمالهم الاقتصادي أكبر من نسبة رأسمالهم الثقافي في الحجم الكلي لما يمتلكونه من رأسمال، وعلى اليسار كلما رجحت نسبة الرأسمال الثقافي في الحجم الإجمالي لما يمتلكونه من رأسمال على نسبة الرأسمال الاقتصادي.

ولما كان الرأسمال الاقتصادي أكبر قوة وأعظم تأثيراً من الرأسمال الثقافي في المجتمعات الحداثية، فإن الفاعلين يتفاوتون في حقل السلطة والنفوذ من اليمين إلى اليسار: فأولئك الذين يفضل رأسمالهم الاقتصادي رأسمالهم الثقافي يشكّلون القطب السائد المسيطر في حقل السلطة في مقابل أولئك الذين يربو رأسمالهم الثقافي على رأسمالهم الاقتصادي وهم يشكّلون القطب المسود المسيطر عليه.

ففي النخبة السائدة المسيطرة التي تحتل المواقع العليا في الفضاء الاجتماعي بسبب كونها تمتلك النصيب الأكبر من الحجم الإجمالي للرأسمال، يتعارض على سبيل المثال المثقفون أساتذة الجامعات مع أرباب الاقتصاد والمال والأعمال، فتشكّل النخبة الثقافية السائدة في الفضاء الاجتماعي، فئة مسودة داخل النخبة السائدة، يجعلها رأسمالها الثقافي

خاضعة لسيطرة النخبة الاقتصادية والمالية التي تشكّل، بفضل رأسمالها الاقتصادي ذي الأثر الأكبر في الفضاء الاجتماعي، الفئة السائدة المسيطرة بامتياز عمودياً وأفقياً.

وعليه، فإن النخبة الثقافية ـ داخل النخبة السائدة ـ تمثّل فئة سائدة مسودة في مجال السلطة والنفوذ داخل الفضاء الاجتماعي الكلي. أما في الفضاءات الاجتماعية الخاصة، الفرعية، كالحقل الثقافي أو الحقل الاقتصادي مثلاً، فإن النخبة الثقافية تبدو ـ على العموم ـ أكثر نفوذاً وسلطة من النخبة الاقتصادية في المجال الثقافي والرمزي، بينما تكون النخبة الاقتصادية أكثر سلطة ونفوذاً في مجالها الاقتصادي من النخبة الثقافية. أما في أسفل الفضاء الاجتماعي (في المجتمعات الحداثية الأكثر تقدماً)، فيتعارض في صنف جمهور الفقراء في ما يتعلق بنسبة الحجم الإجمالي من الرأسمال ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ الحانوتي أو التاجر الصغير (الذي يفوق حجم رأسماله الاقتصادي حجم رأسماله الثقافي) من جهة، مع المعلم أو الدركي (الذي يفوق حجم رأسماله الثقافي حجم رأسماله الاقتصادي) من جهة أخرى، بحيث يكون الطرف الأول في هذه العلاقة أكثر سلطة ونفوذاً من الطرف الثاني ما يؤدي إلى أن يختلف كل طرف عن الآخر في استعدادته، واتخاذ مواقفه (في أعلى الفضاء الاجتماعي كما في أسفله). فيكون التعارض في تأويل الأشياء والوقائع والسلوكات والحكم عليها وتقييمها... في رؤى العالم... وفي الأذواق والممتلكات، واضحاً جلياً بين المثقفين وأرباب العمل على المستوى الأعلى، وبين المعلمين والتجار الصغار على المستوى الأدنى على سبيل المثال. كما يكون التعارض واضحاً جلياً أيضاً في احتمال ميل الطرفين إلى اليمين أو اليسار في السياسة: فبينما يكون استعداد الطرف الأول أكثر ميلاً إلى اليسار في اتخاذ المواقف السياسية، يكون الطرف الثاني أكثر استعداداً للتصويت لليمين واتخاذ مواقف سياسية يمينية.

وإن هذا التعارض والتمايز والاختلاف الذي يلاحظ داخل المجتمعات في استعدادت الفاعلين ومواقفهم يجد تفسيره في مبدأ بناء الفضاء الاجتماعي وتقسيمه وتصنيفه، أي في موقعهم بالنسبة إلى الرأسمال الاجتماعي: ففي المجتمعات الحداثية يكون هذا التعارض والاختلاف تابعاً «الموقع الأفراد في البعد الأفقي للفضاء الاجتماعي، أي بعد الوزن النسبي لكل من الرأسمال الثقافي والرأسمال الاقتصادي في بنية الرأسمال الممتلك، ولموقعهم في البعد

العمودي له، أي في الحجم الإجمالي للرأسمال الممتلك ذاته»[٨].

أما في المستوى الدياكروني فإن المجتمع، أي مجتمع، يبدو على شكل فضاء للاختلاف وبالتالي للصراع والتنافس؛ ذلك الصراع الذي يروم تغيير موقع الفاعلين (المنخرطين فيه) في شبكة علاقات القوة التي تبنى، أي إنه يروم إعادة صياغة مبدأ التصنيف في الفضاء الاجتماعي إلى مواقع وطبقات وأصناف اجتماعية متمايزة متفاضلة، إما بتعديله أو المحافظة عليه، وذلك بواسطة تحسين نسبة ما بحوزتهم من حجم إجمالي للرأسمال، وتحسين النسبة التفاضلية لرأسمالهم الاقتصادي في علاقته برأسمالهم الثقافي، تحسيناً يفضي مع مرور الزمن إلى تغيير تلك النسب تغييراً يفضي إلى نوع من الحراك الاجتماعي الذي ينقل بعض الفاعلين من مواقع اجتماعية أدنى إلى مواقع اجتماعية أعلى، أو قد ينقلهم أحياناً في شروط وفترات معينة (فترات الأزمات والثورات الاجتماعية بصفة خاصة) من مواقع عليا إلى مواقع دنيا، ما يفضي إلى تغيير مناسب ـ في الاتجاهين ـ لمكانتهم في مجال السلطة والسيطرة والنفوذ الاجتماعي، وفي استعدادتهم (أي في مقولات إدراكهم للعالم وتصنيفه والحكم عليه) وفي اتخاذهم للمواقف (سواء في المستوى الفكري الخطابي، أو في المستوى الجمالي والأخلاقي، أو في المستوى السياسي، أو في أسلوب العيش وأنماط الممتلكات وطراز الاستهلاك...).

المواقع، الاستعدادت، واتخاذ المواقف (Les Positions, les dispositions, les prises de positions) : ثلاثة مفاهيم أساسية يستعملها بورديو في بناء نموذجه النظري لدراسة الكون الاجتماعي مهما كانت خصوصياته التاريخية الأمبريقية بشرط البحث عن نمط **الرأسمال الاجتماعي** الأكثر فاعلية وتأثيراً في بناء هذا الشكل التاريخي أو ذاك من أشكال الكون أو الفضاء الاجتماعي (كالرأسمال الاقتصادي والرأسمال الثقافي في حال مجتمعات حداثية كفرنسا، والولايات المتحدة، واليابان، مثلاً، وكالرأسمال الرمزي (الديني والسياسي، أو السياسي والثقافي، أو السياسي والديني والثقافي) في حال المجتمعات التقليدية كحال المجتمع المغربي لما قبل الحماية، أو حال المجتمعات من نمط سوفياتي كألمانيا الشرقية التي درسها بورديو في كتاب *(Raisons pratiques)*[٩]،

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٩) المصدر نفسه، ص ٣١ ـ ٣٥.

أو حال المجتمعات المركبة كما هي حال المغرب المعاصر.

ثلاثة مفاهيم أساسية يشرط بعضها دلالة بعضها الآخر، مكونة نسقاً نظرياً واحداً يؤدي فيه مفهوم الرأسمال (بالمعنى الاجتماعي الواسع) دور المبدأ الناظم. فإذا كان الرأسمال، كما يقول بورديو «علاقة اجتماعية أي طاقة اجتماعية»[(١٠)]، وكانت هذه الطاقة تورث وتتراكم عبر مسارات الفاعلين في الفضاء الاجتماعي، وكانت فضلاً عن ذلك مصدراً للسيطرة والتفاضل والتراتب في المواقع والمكانات، فإنها تتموضع في الأشياء والمؤسسات على شكل موارد وخيرات مادية من جهة، وتتذوت في أجساد الفاعلين على شكل قدرات واستعدادت للإدراك والإحساس والفعل من جهة أخرى. وإذا لم يكن ممكناً تمييز وجهها المتموضع في الأشياء عن وجهها المتجسد في الأجساد تمييزاً تاماً إلا بصورة إجرائية، وبهدف الوضوح في العرض، فإنه من الممكن تماماً تحويل بعض وجهيها إلى البعض الآخر وصرفه به وفق معدلات صرف معترف بها اجتماعياً.

ليس الرأسمال كطاقة اجتماعية إذاً، موارد اجتماعية موضوعية مادية منقولة[(١١)]، تُوَرَّث وتُنَمَّى وتُراكَم في مجرى الزمن والتاريخ، وتَمْنَح مالكيها

---

(١٠) Pierre Bourdieu, *La Distinction: Critique sociale du jugement*, le sens commun (Paris: Editions de Minuit, 1979), p. 127.

(١١) يتموضع الرأسمال كطاقة اجتماعية في أنماط متنوعة يمكن تصنيفها في نمطين اثنين: الرأسمال الرمزي والرأسمال الاقتصادي، وهما يتداخلان على نحو عضوي في المجتمعات ما قبل رأسمالية، مشكلين ما يمكن تسميته بتراث العائلة أو النسب. ذلك التراث الذي يقول عنه بورديو إنه «لا يتكون فقط من الأرض ووسائل الإنتاج، بل يتكون أيضاً من القرابة والزبونية، من النسب، شبكة من التحالفات، أو بشكل أوسع، شبكة من العلاقات التي يتعين المحافظة عليها ورعايتها بصورة منتظمة، إرث من الالتزامات ومديونية الشرف، رأسمال اجتماعي من العلاقات التي تتضمن حقوقاً وواجبات تراكمت خلال أجيال متلاحقة، مكونة بذلك قوة يعتمد عليها ويمكن تعبئتها كلما ظهرت أوضاع خارقة للعادة لتكسر الرتابة اليومية. . . .». انظر: Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique: Précédé de trois études d'ethnologie kabyle* ([Paris]: Seuil, 2001), pp. 263-264.

أما في المجتمعات الحداثية، حيث تحقق التمايز الاجتماعي إلى حد كبير فاصلاً بين الحقل الاقتصادي والحقول الأخرى، فإن الرأسمال الاقتصادي والرأسمال الثقافي يشكلان البعدين الأساسيين للفضاء الاجتماعي: وقد تجسد الأول مثلاً في الأموال المنقولة، في الرأسمال الثابت والرأسمال المتحول، وفي المؤسسات الاقتصادية كالشركات والضيعات والعقارات والمعامل والمصارف والمتاجر، وفي وسائل النقل والاتصال والترفيه والاستهلاك. . . وتجسد الثاني في الشهادات والألقاب العلمية والفنية وفي الكتب والمجلات والصحف وتكنولوجيا الإعلام والتواصل =

سلطة ونفوذاً تتفاوت بتفاوت ما يمتلكونه منها وكفى، بل إنها علاوة على ذلك كله موارد ذاتية وعلاقات رمزية (قدرات واستعدادت لتقسيم العالم وإدراكه وتقييمه والفعل فيه بهدف تغييره أو المحافظة عليه)، تتمثلها أجساد الناس كما تتمثل الطعام، وإنْ كان تمثُّلها يختلف عن التمثل الغذائي بكونه تمثلاً رمزياً يحصل بقدرة البشر ـ الذين هم مجرد نقط في فضاء هذا العالم ـ على إدراك هذا العالم وتمثله تمثلاً رمزياً يفضي إلى فهمه واستبطان مختلف بنياته. «فإن توجد في فضاء، أي أن تكون نقطة، فرداً في فضاء، معناه أن تختلف وأن تكون مختلفاً». غير أن هذا الاختلاف (اختلاف الناس في خاصية ما، كلون البشرة أو السمنة والنحافة أو في الممتلكات والممارسات، وفي النقط التي يتوزع عليها الناس في الفضاء الاجتماعي، أي في مواقعهم الاجتماعية) ما إنْ يدركه شخص ذو قدرة واستعداد على التمييز، أي على تبيّن الاختلاف، حتى يصبح ذا دلالة ومعنى اجتماعيين. فكأن هناك تماثلاً بنيوياً بين ما يحصل في عالم المجتمع (من اختلاف في المواقع يترتب عليه اختلاف في المعاني والرؤى والدلالات)، وبين ما يحصل في عالم اللغة الذي يستشهد فيه بورديو بـ «بنفنست» (Benveniste) عندما قال عن اللغة «أن يكون الشيء متميزاً، وأن يكون ذا معنى ودلالة، فالأمر سيّان»[١٢].

ولما كان الكون الاجتماعي كون اختلافات وتمايزات (في المواقع والموارد والخيرات والممارسات الخطابية واللاخطابية)، فإن هذه الاختلافات ما إن تدرك من طرف شخص مستعد لإدراكها حتى تصبح ـ في نظر بورديو ـ «اختلافات رمزية مؤلفة لغة حقيقية». وعندئذ تشتغل الاختلافات بين الناس في كل مجتمع (وهي اختلافات في الموارد والممتلكات وطرق التفكير والإحساس والفعل، اختلافات تابعة لاختلافات مواقعهم في فضاء كل مجتمع) بالكيفية

= والتحف الفنية المختلفة، وفي المؤسسات الثقافية كالمكتبات ودور النشر والمدارس والجامعات والمتاحف ودور الصحافة والإعلام والمتاحف المختلفة). وترتبط بهذا النمط الموضوعي سمات تنتقل إلى وسم مالكيه وتحديد هوياتهم الاجتماعية تبعاً لعلاقات الملكية: فهم ملاكون كبار، بورجوازيون، صناعيون أو مصرفيون ورجال أعمال وأرباب عمل، وفلاحون كبار، وكتّاب مشهورون، وأساتذة ذوو حظوة ونفوذ في الجامعات ومراكز البحث، وفنانون مرموقون... إلخ. وهم في مقابل ذلك ملاكون متوسطون أو صغار أو أجراء معدمون أو معلمون مغمورون أو كتبة ومراسلو الصحف في الأحداث الجارية... إلخ.

(١٢) «Etre distinctif, être significatif, c'est la même chose,» dans: Bourdieu, *Raisons pratiques: Sur la théorie de l'action*, p. 24.

التي تشتغل بها «الاختلافات المكوّنة للأنساق الرمزية، كفونيمات لغة أو مجموعة خصائص مميزة ومسافات تفاضلية يتألف منها نسق أسطوري، أي كعلامات مميزة»[١٣].

ومن ثم فإنه إذا كان الكون الاجتماعي كون اختلاف بامتياز، فإن هذا الاختلاف لا ينحصر في اختلاف المواقع التي يتوزع عليها الناس وفق ما يحوزونه من رساميل في علاقات القوى التي تربط في ما بينهم، بل يمتد في شكل اختلاف في المعنى والدلالة والمواقف ووجهات النظر (ما دامت وجهة النظر ترتكز أساساً على التموقع في نقطة ما في الفضاء الاجتماعي يتم انطلاقاً منها النظر إليه، وإدراكه وتمثله رمزياً، أي احتواؤه على مستوى الفهم وتمثلات الجسد).

ذلك أنه إذا كان كل واحد من الناس نقطة في الفضاء، يحويها الفضاء كمكوّن من مكوناته، فإن هذه النقطة لما كانت تمتلك القدرة والاستعداد على فهمه وإدراكه، فإنها تحويه فكرياً وذهنياً، وتستبطنه وتتمثله في الدماغ والجسد، تمثلاً رمزياً يعبر عن ذاته في منظورها ورؤيتها إليه، ووجهة نظرها وخطابها عنه، وموقفها منه، وطريقة عيشها وفعلها فيه، أي إعادة إنتاجها له. فمن البديهي ألا تكون هذه المعرفة التي تكوّنها عنه مجرد تمثل ذهني له، مجرد معرفة مثقفية لكي لا نقول نظرية، بل إنها **معرفة عملية، فاعلة**، لا تتمثله إلا لتعيد إنتاجه على هذا النحو أو ذاك.

ومن هنا هذه العلاقة المتبادلة التي تشتغل على نحو دائري رابطة بين اختلاف اتخاذ المواقف، واختلاف المواقع الاجتماعية بتوسط اختلاف الاستعدادت. فاختلاف المواقع ـ واختلاف الشروط المادية والتاريخية لكل منها ـ ينتج لدى محتليها اختلافاً مناسباً في الاستعدادت التي تنتج بدورها اختلافاً في المواقف ووجهات النظر والممارسات العملية (من الفضاء الاجتماعي باعتباره نظاماً من المواقع المتمايزة المختلفة).

وإذا كانت الاستعدادات طاقة ونزوع وميل وقدرة على إدراك العالم والفعل فيه وتفكيكه (باعتبار العالم امتداداً لا يمكن إدراكه إلا بتقطيعه وتفكيكه وإعادة بنائه بناء رمزياً من خلال النشاط اللغوي، ومقومات الثقافة

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٤.

التي أصبحت بفعل التنشئة الاجتماعية سلوكاً فردياً)، فإنها القناة التي تتحول عبرها المواقع الموضوعية في الفضاء الاجتماعي إلى مواقف ذاتية، ونشاط بشري، خطابياً كان أو غير خطابي..

ومن هنا هذا الاحتواء المزدوج، احتواء المجتمع لأفراده، واحتواء كل فرد لذلك المجتمع، ما يجعل من المجتمع وجوداً مادياً ورمزياً في الآن نفسه، ومن الفرد كائناً بيولوجياً واجتماعياً في الآن نفسه.

نعم، إنه احتواء مزدوج: **مادي ورمزي**.

ـ **مادي**: يحوي العالم بموجبه كل فرد كنقطة من نقطه احتواء مكانياً موضوعياً.

ـ **ورمزي**: يحوي الفرد بموجبه العالم احتواء فكرياً رمزياً من خلال إدراكه وتمثله، أي تقطيعه وتقسيمه وتصنيفه وإعادة تصنيفه وإعادة إنتاجه وبنائه باستمرار، إدراكاً يعبر عن ذاته في منظور هذا الفرد إلى العالم ووجهة نظره إليه، وموقفه منه، وفعله فيه(١٤). يتم هذا الإدراك (وهو قوة واستعداد لتفكيك موضوعات العالم وتصنيفها وإعادة بنائها ومنحها معنى، أي تأويلها وإعادة تأويلها وفق الأوضاع والأحوال) من خلال خطاطات (أو ترسيمات) منطقية تمكن الفاعل بها من أن يستبدل موضوعات طبيعية غفلت من المعنى والقيمة بموضوعات بنيت اجتماعياً وذات معنى وقيمة في الكون الاجتماعي.

وعندئذ تصبح تلك الموضوعات المدركة ذات دلالة اجتماعية، مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالمقولات والأصناف والتقسيمات الاجتماعية الواقعية: كالجنس والنوع والتراتبيات الاجتماعية المختلفة. فهي إذاً خطاطات منطقية ذاتية، بقدر ما هي اجتماعية ـ تاريخية موضوعية.

ومن ثم كان العالم ـ في نظر بورديو ـ كوناً لا يظهر كمجرد موضوع معطى (وكواقع خارجي) يتلقاه الناس في حواسهم وينعكس في وعيهم بسلبية تامة، ويخضعون لحتمياته وإكراهه وقسره خضوعاً مطلقاً، بل يظهر كموضوع مبنى (وكنشاط بشري عملي ذاتي، قابل للتغيير والتحويل والتبديل) يضج بالمعنى والدلالة.

(١٤) الذي يتعارض بالطبع مع موقف ومنظورات ووجهات نظر أفراد آخرين يبلورونها انطلاقاً من مواقع في هذا العالم تختلف عن موقعه فيه.

ولعل بورديو هنا يعيد قراءة ماركس، **أطروحات فيورباخ**، قراءة جديدة خاصة به، على أساس خلفية نظرية تجمع في تركيب واحد بين دوركهايم من جهة، وماكس فيبر من جهة أخرى.

نحن هنا إذاً أمام عملية جدلية، تتحول بموجبها البنيات الموضوعية للعالم، وللكون الاجتماعي، إلى بنيات ذاتية، استعدادية، للكائن البشري الذي لا يعيد إنتاج ذاته إلا بالقدر الذي يعيد فيه ـ من خلال نشاطه العملي المرتكز على نسق استعدادته ـ إنتاج بنيات العالم الذي يحويه على نحو يحافظ عليها ويدعمها، أو يغيّرها ويبدلها.

هذه العملية الجدلية هي التي يتحول في خضمّها الكائن البشري من مجرد ذات (تتقابل مع الموضوعات)، إلى فاعل. . . **فاعل اجتماعي** وتاريخي، بانٍ للموضوعات ومنشئ لها.

ولعل هذا ما ذهب إليه بورديو عندما اعتبر أن الكون الاجتماعي كون تاريخي ناتج من الفعل التاريخي لمختلف الفاعلين (وهو فعل مشروط بحدود مواقعهم في ذلك الكون وبحدود استعدادتهم لإدراكه والفعل فيه)، وأن «مبدأ الفعل التاريخي، فعل الفنان والعالم والحاكم، مثله في ذلك مثل فعل العامل أو الموظف الصغير، ليس ذاتاً تواجه المجتمع مثلما تواجه موضوعاً مبنياً خارجها. إنه لا يكمن في الوعي ولا في الأشياء، ولكن في **العلاقة** بين حالي الاجتماعي، أي في التاريخ المموضع في الأشياء على شكل مؤسسات، وفي التاريخ المتجسد في الأجساد على شكل هذا النسق من الاستعدادت الدائمة الذي أسميه بالتطبّع». ويقول أيضاً إن «كل فعل تاريخي يجعل التاريخي (أو الاجتماعي) يبدو أمامنا في حالين: التاريخ في حال مموضعة، أي التاريخ الذي تراكم على امتداد الزمن في الأشياء. . . والتاريخ في حال متمثلة جسدياً وقد أصبح تطبّعاً».

هذه العلاقة الجدلية المعقدة بين البنيات الموضوعية للعالم الخارجي والبنيات الذاتية للفاعلين، بين بنيات الأشياء وبنيات الذوات الفاعلة، التي تطرح نفسها خارج البدائل التقليدية في الفلسفة بين الموضوعية والذاتية، والمادية والمثالية، والظاهر والباطن، والخارجي والداخلي، والبنيوي والإنشائي، هي العلاقة التي عبّر عنها بورديو مستشهداً بمقولة شهيرة لـ باسكال (Pascal) يقول فيها إن «العالم يحويني ويبتلعني كنقطة، بيد أنني أحويه» (من

خلال فهمه وإدراكه وتمثله رمزياً ما دامت كلمة (Comprendre) تفيد الاحتواء والفهم في الآن نفسه)[١٥]، أو بصيغة أدق أوردها بورديو في كتاب *Méditations pascaliennes* مفادها أن العلاقة بين الذات (الإنسان، الفرد، الجسد، الفاعل)، والعالم (الطبيعة والمجتمع)، إذا ما نظرنا إليها من «زاوية الفضاء، فإن الكون يحويني ويبتلعني كنقطة، ومن زاوية الفكر، فإنني أحويه»[١٦] وأفهمه وأبنيه رمزياً وثقافياً واجتماعياً وتاريخياً.

ذلك أن الاستعداد[١٧] أو النزوع أو الميل أو القدرة الذاتية على تمثل العالم واستبطان بنياته، تمثلاً (كلياً) ذهنياً ـ جسدياً في الآن ذاته، ليست مجرد قدرة فطرية لدى البشر، بل هي قدرة تنشأ وتبنى اجتماعياً وثقافياً فيهم، تبنى في أجسادهم[١٨] بواسطة التنشئة الاجتماعية (بواسطة التربية والتكوين والتلقين والعنف الرمزي)، في إطار صراع تاريخي لا نهاية له، رهانه سعيهم الدائم إلى المحافظة على مواقعهم ومكاناتهم الاجتماعية، أو إلى تغييرها بتغيير نسبة ما يملكون من الموارد والرساميل أو المحافظة عليها[١٩].

إننا هنا إذاً أمام هندسة اجتماعية ثقافية للجسد، منظوراً إليه لا من زاوية كونه نتاجاً مكتملاً للفعل التاريخي، وموضوعاً ناجزاً (Opus operatum) معطى

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٨. يقول بورديو: «Le Monde me comprend et m'engloutit comme un point, mais je le comprends».

(١٦) Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, collection liber (Paris: Seuil, 1997).

يقول بورديو: «Par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point; par la pensée, je le comprends».

(١٧) يعرف بورديو الاستعداد بما يلي: «Le Mot disposition...exprime d'abord le résultat d'une action organisatrice présentant alors un sens très voisin de mots tels que structure; il désigne par ailleurs une manière d'être, un état habituel (en particulier du corps, et en particulier, une prédisposition, une tendance, une propension ou une inclination».

(١٨) منظوراً إليها كظواهر اجتماعية كلية بتعبير مارسيل موس.

(١٩) ها هنا نجد آثار ماركس (ماثلة في الاهتمام البالغ بتحليل العلاقات بين اختلاف شروط وأنماط الوجود الاجتماعي للبشر، واختلاف رؤاهم وتصوراتهم لهذا الوجود، ودور الممارسة البشرية (أو الجانب الفاعل في المعرفة العملية)، في إنتاج وإعادة إنتاج هذا الوجود، وآثار دوركهايم في إلحاحه على الدور الحاسم للبيئة الاجتماعية، لتنظيماتها وأصنافها وإيقاعاتها في المكان والزمان، في بلورة مقولات ومفاهيم التفكير والإدراك التي يستحيل من دونها تقسيم امتداد العالم وتصنيف مكوناته تصنيفاً منطقيا في أنواع وأجناس، جنباً إلى جنب مع آثار فيبر (ماثلة في الإلحاح على إدماج رؤى العالم التي يعيش بدلالاتها الأفراد (كفاعلين) علاقاتهم الاجتماعية الموضوعية، وفي مقدمتها علاقاتهم الطبقية، في تكوين تلك العلاقات من جهة، وفي فهمها وتفسيرها من جهة أخرى).

للتفكير والتأمل، (كما لدى البنيويين ولدى فوكو)، ولا من زاوية كونه مكاناً للقوى الجامدة وللاستلاب الذي على الوعي أن يتحرر من قيوده كما لدى سارتر، الفيلسوف الفينومينولوجي الذي أقام ـ وفق التقليد الديكارتي ـ تعارضاً بين الجسد الشيء والوعي الحر، مؤكداً أن الجسد يتموضع عندما يصبح موضوعاً لنظرة الآخر، لكنه ما إن يصبح موضوعاً لنظرة الآخر حتى يصبح آنئذ «جسداً للآخر»، جسداً مستلباً شقياً يتحدد وجوده بتصور الآخر ونظرته إليه، بل من زاوية كونه جسداً مجمعَناً (Socialisé) مفكِّراً[٢٠] استبطن في أبسط حركاته حتى اللاإرادية منها ـ بفعل التنشئة الاجتماعية، أو التقنيات الاجتماعية للجسد، بحسب عبارة مارسيل موس الشهيرة ـ أنماط التفكير والإحساس والفعل، أي أنماط التمثلات الاجتماعية وقواعد السلوك والفعل التي تتكون منها ثقافته، وتعلم على أساس ذلك أن يرجئ إشباع حاجاته، وأن يحسب ويخطط للحصول على ملذاته، وأن يتحكم في ميولاته تحكماً يتحول به الجوع مثلاً إلى شهية للأكل[٢١].

بفضل هذه الهندسة الاجتماعية للجسد، يعتاد الجسد على أن يحس ويفكر ويفعل في الآخرين والعالم وفق هذه الطريقة دون تلك، بوصفه في آن معاً نتاجاً يبنيه التاريخ، وفاعلاً في التاريخ يبنيه ويصنعه، ولا يكف أبداً عن المساهمة في صنعه والفعل فيه، إنه فعل مفتوح.. فعل بانٍ.. فعل في إطار الإنجاز (Modus operandi).

وإذا ما قارنا وجهة نظر بورديو من الجسد، مع مختلف وجهات النظر التي كانت قائمة في فضاء الممكنات النظرية في عصره، أو تلك التي عاصرته ونافسته في ذلك الفضاء، فضاء الإنتاج الفلسفي والعلمي الفرنسي لما بعد الحرب العالمية الثانية، وخلال العقود التي تلت تلك الحقبة، فإننا نلقى أن بورديو لا يتفق ـ في هذا الصدد ـ مع فلسفة الفعل لدى سارتر، ولا يتفق مع سوسيولوجيا الأدوار ونظرية التفاعلات الرمزية لدى إرفينغ غوفمان (Erving Goffman) (١٩٢٢ ـ ١٩٨٢)، كما لا يتفق مع السلوكيين والبنيويين، في حين أنه يلتقي إلى حد ما مع

---

(٢٠) ولأنه جسد مجمعن (منشأ اجتماعياً) فهو جسد مفكر، وعندما نفكر وننتج الخطابات المتنوعة فنحن نفعل ذلك بأجسادنا التي خضعت منذ الطفولة لتنشئة اجتماعية اكتسبت من خلالها القدرات والاستعدادات المختلفة، لإنتاج ممارسات خطابية ولا خطابية.

(٢١) Louis Pinto, Giséle Sapiro et Patrick Champagne, dirs., *Pierre Bourdieu, sociologue,* histoire de la pensée (Paris: Fayard, 2004), p. 65.

ماركس (ماركس: **أطروحات حول فويرباخ**، ومع النزعة البنائية للمثالية الترانسندنتالية الكانطية ومع الكانطيين الجدد كإرنست كاسيرر (Ernst Cassirer) (١٨٧٤ ـ ١٩٤٥)، ومع النزعة الثقافية في أنثروبولوجيا إدوارد سابير (Edward Sapir)، وبينيامين لي وورف (Benjamin Lee Whorf) (١٨٩٧ ـ ١٩٤١)، ومع المنظورية في معمار بانوفسكي (Erwin Panofsky) (١٨٩٢ ـ ١٩٦٨)، ويتفق إلى حد كبير مع دوركهايم (Emile Durkheim) (١٨٥٨ ـ ١٩١٧) وموس (Marcel Mauss) (١٨٧٢ ـ ١٩٥٠) وفيبر (Max Weber) (١٨٦٤ ـ ١٩٢٠).

لقد كان سارتر في **الوجود والعدم** قد ألح على أن الجسد شيء، «في ذاته»، لا يوجد موضوعياً إلا إذا أصبح موضوعاً لنظرة الآخرين ما يجعله جسداً مستلباً، لا يتحرك إلا بتوجيه الوعي له، وبالخضوع التام للتصورات التي يكوّنها هذا الوعي للأدوار التي عليه[٢٢] أن يؤديها على مسرح الحياة أمام الآخرين وفي تفاعل خصب معهم، وهو ما يبدو بوضوح في مثال نادل المقهى الذي عليه ـ لتحقيق وضعه الوجودي كنادل ـ أن يقوم بدور النادل وفق التصور الذي يحمله عنه، ملغياً كل الممكنات التي لا تندرج ضمن ذلك الوضع (كعدم الاستيقاظ من النوم في الخامسة صباحاً وعدم مغادرة السرير وإن كان ذلك يؤدي إلى طرده من العمل). هذا المثال ذاته، مثال النادل، الذي ورد في كتاب **الوجود والعدم**، هو الذي عاد إليه إرفينغ غوفمان (Erving Goffman) في الجزء الأول من كتاب **الإخراج المسرحي للحياة اليومية** الذي سهر بورديو على نشر ترجمته في عام ١٩٧٣. لقد عاد غوفمان إلى هذا المثال لكي يبين أن ما يحكم التفاعلات الاجتماعية هو أداء الفاعلين لأدوارهم وفق نماذج أعدت سلفاً في الثقافة السائدة في مجتمعهم، وقد يكون ذلك الأداء جيداً أو سيئاً، شعورياً أو لا شعورياً.

وعلى نقيض فلسفة الفعل لدى سارتر، وسوسيولوجيا الأدوار لدى كوفمان، اللذين يشتركان في تصور الجسد كمجرد منفذ لأدوار (أعدها الوعي الحر إعداداً مسبقاً في نظر سارتر، وحددتها النماذج المسبقة في الثقافة في نظر كوفمان)، عاد بورديو ـ بدوره ـ إلى تحليل مثال النادل ليفند نظرية الأدوار، مستبدلاً إياها **بنظرية الاستعدادت أو التطبّع**، وذلك في مقال صدر عام ١٩٨٠ في مجلة *Actes de recherches en sciences sociales*، يقول بورديو فيه:

---

(٢٢) أي الجسد.

إن «نادل المقهى لا يقوم بدور نادل المقهى (لا يقوم أن يكون نادل مقهى)، كما يريد سارتر. وعندما يرتدي بذلته كما يجب، معبراً بذلك عن شكل تمت دمقرطته وبرقرطته من الكرامة المخلصة لخادم البيوت الكبيرة، وعندما ينجز الطقوس الاحتفالية للسرعة والتعاطف التي يمكن أن تكون استراتيجية تسعى إلى إخفاء تأخر أو نسيان أو تمرير منتوج رديء، فإنه لا يجعل بذلك من ذاته، شيئاً «في ذاته». ذلك أن جسده ـ الذي يندرج في سجله تاريخ ما ـ يرتبط ارتباطاً وثيقاً بوظيفته، أي بتاريخ، بتقليد لم يره قط متجسداً إلا في أجساد، أو أفضل من ذلك، في هذه الملابس المسكونة من قِبَل تطبّع نسميه نوادل المقهى»[٢٣].

ومثلما رفض بورديو الموقف الغائي الفينومينولوجي سواء تمثل في فلسفة الفعل لدى سارتر أو في سوسيولوجيا الفعل لدى آلان تورين (Alain Touraine) (١٩٢٥ ـ)، أو في النظرية التفاعلية لدى غوفمان والإتنوميتودولوجية لدى ألفريد شوتز (A. Schutz)، فإنه رفض الموقف الآلي البنيوي لدى ليفي ـ شتراوس في الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع والفلسفة ولدى دو سوسير (De Saussure) في اللسانيات، ولدى السلوكيين في علم النفس، مؤكداً أن الجسد ليس مجرد شيء يمكننا تفسير سلوكه تفسيراً ميكانيكياً بالاعتماد على لعبة المؤثر والاستجابة، والشروط الفيزيولوجية المختلفة، (كما تفعل المدرسة السلوكية)، وليس مجرد حامل لبنيات لاتاريخية، لاشعورية، لا تكون أفعاله الملموسة سواء كانت خطابية أو لاخطابية، إلا تجليات وتطبيقات آلية لاشعورية لقواعدها التي ليست في نهاية التحليل إلا قواعد العقل الكوني وهي تفعل فعلها في هذه الثقافة أو تلك، كما يزعم التحليل البنيوي لدى كلود ليفي ـ شتراوس الذي رغم كونه قد (تجاوز التعارض العقيم بين تحليل السلوك البشري باعتباره نتاجاً خالصاً لإرادة حرة (سارتر)، وبين تحليل ذلك السلوك باعتباره مجرد رد فعل، أوتوماتيكي لمؤثرات (Stimuli) السلوكية)، فإنه مع ذلك ألغى الذات الفاعلة من الفعل معتبراً أن سلوكها يندرج في بنيات سابقة عليها، بنيات تجّ في الفرد وتحيّن فيه قوانين اشتغال العقل البشري، ما دامت تلك البنيات القبلية بنيات لاشعورية. وهو ما اعتبره بورديو انبعاثاً للروح

(٢٣) Gesèle Sapiro, «Une liberté contrainte: La Formation de la théorie de l'habitus,» suivi d'un entretien avec Pierre Bourdieu, dans: Ibid., p. 67, et Pierre Bourdieu, dans: *Actes de recherches en sciences sociales*, nos. 32-33 (avril-Juin 1980), p. 8.

الهيغلية: فليست ـ بحسب هذه الرؤية ـ أفعال الأفراد اليومية، وبناءاتهم الثقافية (التي هم فاعلوها) إلا مجرد تحقيق تاريخي عرضي لروح تتجاوزها كلها، روح ثابتة كلية، تشتغل دوماً بحسب القوانين نفسها التي تكشف عنها البنيوية في واضحة النهار، لا في اللغة فقط، بل في الأساطير والطقوس والممارسات الزواجية والتمثلات عن الطبيعة. . . إلخ. وإن إرادة شتراوس (Strauss) في استخلاص البنية اللاتاريخية المحايثة للفوضى الظاهرة، فوضى الأفعال الإنسانية، ألزمته بألا يهتم إلا بنتائج الفعل (Opus operatum)، وألا يهتم بالفعل أثناء إنتاجه (وهو قيد الإنجاز) (Modus operandi)(٢٤).

في مواجهة هذين النمطين من المعرفة بالاجتماعي، بالجسد وبالفعل الاجتماعي (أي **المعرفة الفينومينولوجية** من جهة، **والمعرفة الموضوعانية** (Objectviste) ـ التي تعتبر البنيوية أو الهيرمينوطيقا البنيوية بتعبير بورديو وجهها البارز ـ من جهة أخرى)، وفي محاولة لتجاوز حدودهما تجاوزاً فرضته المشاكل التي طرحتها البحوث الميدانية عن فلاحي القبائل الجزائرية وفلاحي بيارن الفرنسية (كمشكلة الموضوعية والذاتية في الملاحظة الإثنولوجية سواء تعلق الأمر بمجتمع غريب عن الملاحظ أو بمجتمع يألفه لأنه ينتمي إليه/ وكمشكلة القاعدة والاستراتيجيا في الفعل الاجتماعي التي طرحها البحث الميداني عن العلاقات القرابية في حال الزواج العربي (بابنة العم) في القبائل، وعن ظاهرة العزوبة في بيارن (Béarn)(٢٥)، ومسألة اختلال التوافق بين البنيات الإدراكية الذهنية والسلوكية للفلاحين القبائلين من جهة، والبنيات الاجتماعية الموضوعية المستجدة في مجتمع تقليدي يمر بمرحلة انتقالية من جهة أخرى. . .)، في مواجهة هذه المعرفة وتلك، بلور بورديو نمطاً ثالثاً من المعرفة السوسيولوجية هي **المعرفة البراكسيولوجية** التي تجمع في نظرية تركيبية بين مكتسبات النمطين السابقين من المعرفة (الفينومينولوجية الذاتوية/ والبنيوية الموضوعانية) وتتجاوزهما معاً: ذلك أن «موضوع المعرفة التي يمكننا تسميتها ـ يقول بورديو ـ بالبراكسيولوجية، لا ينحصر في نسق العلاقات الموضوعية التي يبنيها نمط المعرفة الموضوعانية، بل يتعداها إلى العلاقات **الجدلية** بين هذه البنيات الموضوعية **والاستعدادات** المبنية التي تتحين وتتحقق

(٢٤) Pierre Mounier, *Pierre Bourdieu, une introduction*, agora; 231 (Paris: Pocket/La Découverte, 2001), pp. 31-31.

(٢٥) توجد بيارن (Béarn) في منطقة البيرينه (Periné) الفرنسية، وإليها ينتمي بورديو.

فيها تلك البنيات الموضوعية والتي تسعى إلى إعادة إنتاجها، أي إن موضوع البراكسيولوجيا هو المسار المزدوج لاستدخال الخارجي واستبطانه، ولاستخراج الداخلي (الباطني) وموضعته: تفترض هذه المعرفة إحداث قطيعة مع نمط المعرفة الموضوعانية، أي إنها تفترض تساؤلاً حول شروط الإمكان، وبالتالي حول حدود وجهة النظر الموضوعية والمموضِعة التي تدرك الممارسات والأفعال من الخارج كوقائع اكتملت وأنجزت، بدلاً من أن تبني لها المبدأ المولِّد والمكوِّن انطلاقاً من حركة فعلها وإنجازها. وإذا كان من الممكن أن يظهر نمط المعرفة البراكسيولوجية كما لو كان مجرد رجوع محض إلى نمط المعرفة الفينومينولوجية، وإذا كان نقد النزعة الموضوعية الذي يفضي إليه يعرض نفسه لأن يختلط بالنقد الذي توجهه النزعة الإنسانية الساذجة إلى الموضعة العلمية باسم التجربة المعاشة وحقوق الذاتية، فلأنه نتاج ترجمة نظرية مزدوجة: فهو يحدث في واقع الأمر انقلاباً جديداً في الإشكالية التي كوّنها العلم الموضوعي للعالم الاجتماعي بوصفه نظاماً من العلاقات الموضوعية والمستقلة عن أشكال الوعي والإرادة الفرديين، ذلك العلم الذي يطرح من تلقاء ذاته الأسئلة التي تسعى التجربة الأولى والتحليل الفينومينولوجي لتلك التجربة إلى إلغائها. وكما أن المعرفة الموضوعانية تطرح قضية شروط إمكان التجربة الأولى، مكتشفة بذلك أن هذه التجربة تحدد ذاتها أساساً بكونها لا تطرح تلك القضية، فإن المعرفة البراكسيولوجية تسعى بالمثل إلى أن تضع المعرفة الموضوعانية على رجليها وذلك بطرح قضية شروط إمكان تلك القضية (شروطها النظرية والاجتماعية أيضاً)، كاشفة بذلك في الآن نفسه عن أن المعرفة الموضوعانية تتحدد أساساً بكونها تلغي هذه القضية: فبمقدار ما تتأسس به المعرفة الموضوعانية ضد التجربة الأولى كإدراك عملي للعالم الاجتماعي، بمقدار ما تجد المعرفة الموضوعانية نفسها مُعْرِضة عن بناء نظرية للمعرفة العملية للعالم الاجتماعي الذي تنتج منه سلبياً على الأقل النقصان، بإنتاج المعرفة النظرية عن العالم الاجتماعي ضد المسبقات الضمنية للمعرفة العملية عن العالم الاجتماعي. لا تلغي المعرفة الأكسيولوجية مكتسبات المعرفة الموضوعانية بل تحتفظ بها وتتجاوزها، مستوعبة ما كان على هذه المعرفة أن تلغيه من أجل أن تحصل على تلك المكتسبات.

تتميز المعرفة البراكسيولوجية عن المعرفة الفينومينولوجية، وقد استوعبت مكتسباتها، في نقطة أساسية: إنها تؤكد إلى جانب النزعة الموضوعية أن موضوع العلم يغزى ضداً على بداهة الحس المشترك بواسطة

عملية بناء تعتبر في الآن ذاته قطيعة مع كل التمثلات «المبنية مسبقاً»، كما هو الحال في التصنيفات المسبقة والتعريفات الرسمية. باختصار يحق لنا ـ بحسب بورديو ـ أن نرفض اختزال العلم الاجتماعي في الكشف عن البنيات الموضوعية، لكن بشرط ألا يغيب عن نظرنا أبداً أن حقيقة التجارب تكمن مع ذلك في البنيات التي تحددها.

تقتضي النزعة الموضوعية المنهجية التي تشكّل لحظة ضرورية لكل بحث بصفتها أداة قطيعة مع التجربة الأولى، وأداة بناء علاقات موضوعية، أن تتجاوز ذاتها. ولكي نفلت من واقعية البنية التي تضفي على أنساق العلاقات الموضوعية وجوداً جوهرياً بتحويلها إلى كليات سبق أن أسست خارج تاريخ الفرد وتاريخ الجماعة، يجب ويكفي الذهاب من الـ (Opus operatum) إلى الـ (Modus operandi)، من الانتظام الإحصائي أو البنية الجبرية إلى مبدأ إنتاج هذا النظام الملاحَظ وبناء نظرية الممارسة أو ـ بكل دقة ـ بناء نظرية نمط تولد الممارسات وتكونها الذي يعتبر شرط إنشاء علم تجريبي لجدل الداخلي والخارجي، أي استدخال الخارجي[٢٦] واستخراج الداخلي[٢٧].

ومن ثم فإن علم الاجتماع لا تقوم له قائمة في نظر بورديو إلا إذا تجاوز ـ وفق هذه البراكسيولوجيا ـ التناقض بين الداخلي والخارجي، والذاتي والموضوعي... وما يترتب عنه ويرتبط به من تناقضات أخرى طالما أثارت جدالاً حاداً بين العلماء، مثل التناقض بين الحرية والضرورة، والفرد والمجتمع؛ وذلك بأن يحلل القدرات والطاقات الكامنة في **العلاقة** ذات الاتجاه المزدوج بين جسد الفاعلين وقد احتوى المجتمع واستدخل بنياته ـ بفعل التنشئة ـ على شكل نسق من الاستعدادات المتجهة دوماً نحو الفعل (وهذا ما يسميه بورديو تطبّعاً (Habitus) من جهة، وبنية الأوضاع الموضوعية التي يندرجون في إطار ضروراتها، يفعلون فيها، ويعيدون إنتاجها ويغيرونها بقدر ما تتيحه ضروراتها من إمكانات، (وهي الحقول الاجتماعية (Champs) من جهة أخرى.

ومن هذه الزاوية، نجد قرابة فكرية بين بورديو وماركس الذي أكد ـ في

---

(٢٦) وهو الفعل الذي يقود إلى تمثل ضرورات العالم الموضوعي تمثلاً جسدياً ذاتياً بواسطة التنشئة وتقنيات الجسد والمحاكاة والعنف الرمزي وتؤدي فيه اللغة دوراً أساسياً.

(٢٧) Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique: Précédé de trois études d'ethnologie kabyle,* pp. 234-237 et 256.

أطروحات حول فيورباخ[٢٨] ضد كل النزعات المادية الميكانيكية ـ على أن الإنسان لا يقف موقفا سلبياً أمام العالم جاعلاً منه موضوعاً للإدراك والتأمل، بل يقف منه ـ على العكس من ذلك ـ موقفاً إيجابياً معتبراً إياه نشاطاً وممارسة إنسانيتين: وإذا كان الإنسان لا يضمن استمراره في الوجود إلا بالعمل المنتج، فإنه بهذا العمل يغير العالم الذي لا يعدو أن يكون «جسداً لاعضوياً للإنسان». وإذ يغيّر الإنسان العالم باستمرار بواسطة عمله ما يؤدي إلى أنسنة العالم أنسنة يصبح معها نتاجاً اجتماعياً، فإنه بتغييره للعالم يغيّر ذاته باستمرار في الآن ذاته، ما يجعلنا نستنتج أن الإنسان بناء تاريخي، وليس جوهراً ثابتاً، ولا طبيعة خالدة أزلية لا تغير فيها مطلقاً[٢٩].

وهكذا يكون الفعل، والنشاط، والممارسة الاجتماعية هي المبدأ المنتج **للإنسان والعالم** معاً: **للإنسان** بوصفه بناء تاريخياً وجسداً **عضوياً** للعالم، **وللعالم** بوصفه نتاجاً اجتماعياً وجسداً لاعضوياً للإنسان. ومن هذه الزاوية أيضاً، يلتقي بورديو مع الاتجاه الكانطي الذي يلح أثناء تحليله لمقولات الفهم على الطابع البنائي للإدراك، ما دامت تلك المقولات تمتلك القدرة على بناء الواقع الخارجي بناء يجعله موضوعاً للمعرفة، ذا معنى ودلالة.

فإذا كنا عاجزين عن معرفة العالم كما هو في حد ذاته، فإنه بإمكاننا أن نعرفه كما يظهر لنا وكما نبنيه من خلال نشاط الذات العارفة، أي من خلال هذا التفاعل الحي بين الحساسية وحدوسها الحسية من جهة، والفهم ومقولاته الصورية من جهة أخرى.

وقد استمر هذا التقليد البنائي في أعمال إرنست كاسيرر (Cassirer) (١٨٧٤ ـ ١٩٤٥) الذي درس الأشكال الرمزية المميزة لهذا العصر أو ذاك،

---

(٢٨) لقد انحاز ماركس في **أطروحات حول فيورباخ** إلى المثالية ضد المادية الميكانيكية في مسألة علاقة الذات بالعالم الموضوعي منوهاً بإيجابية الفعل الإنساني الذي يجعل الإنسان لا يتلقى العالم الموضوعي كضرورات خارجية فقط، قسرية جبرية مغلقة ونهائية، بل كنشاط إنساني ملموس صائر مفتوح وغير نهائي، كبناء وإعادة بناء مستمرين. يقول ماركس: «إن العيب الأساسي لمادية كل الفلاسفة إلى حد الآن ومن بينهم فيورباخ يكمن في كونها لا تدرك الموضوع، والواقع، والعالم الحسي إلا باعتباره موضوعاً أو حدساً، وليس باعتباره نشاطاً إنسانياً ملموساً، وليس باعتباره ممارسة عملية، لطريقة ذاتية. وهذا ما يفسر لماذا طورت المثالية الجانب الفاعل ضداً على المادية، لكن بكيفية مجردة فقط، لأن المثالية لا تعرف بالطبع النشاط الحقيقي الملموس بوصفه كذلك».

(٢٩) Christine Détrez, *La Construction sociale du corps*, coll. points (Paris: Le Seuil, 2002), p. 81.

وفي أعمال الاتجاه الثقافي الذي ألح مع إدوارد سابير (Sapir) (١٨٨٤ ـ ١٩٣٩) على قدرات اللغة على البناء، كما استمر أيضاً في منظورية بانوفسكي الذي ذهب إلى وجود تجانس بين الهندسة المعمارية والفن الغوطي من جهة والفكر السكولائي من جهة أخرى مرده إلى اشتراكهما معاً في مقولات إدراك واحدة، أي في منظور مشترك يشكّل المبدأ الموحد للممارسات العملية المختلفة[٣٠]. كما يلتقي بورديو في هذا الصدد أيضاً مع تحليلات دوركهايم وموس لأشكال التصنيف في الحياة الاجتماعية، تلك الأشكال التي سرعان ما تصبح في خضم الحياة الجمعية ـ عكس التقليد الكانطي ـ مبادئ وعادات وخطاطات ذهنية صورية لإدراك العالم وتصنيف أشيائه وموضوعاته وظواهره والحكم عليها، ولاتخاذ المواقف وتوجيه السلوك والفعل، ما يعني أن أشكال التصنيف لا تكون كونية لا تاريخية ترانسندنتالية ملازمة لبني البشر بل اعتباطية خصوصية نسبية تاريخية اجتماعية تتعلق بجماعات اجتماعية محدودة في المكان والزمان، ومتغيرة ثقافياً وتاريخياً[٣١].

بيد أن تلك المبادئ والخطاطات التي يتمثلها الأفراد والجماعات تمثلاً جسدياً في نظر بورديو ـ والتي تتولّد منها الأفكار والخطابات والمواقف

---

(٣٠) Erwin Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*, traduction et postface de Pierre Bourdieu (Paris: Editions de Minuit, 1967).

ترجم بورديو هذا الكتاب إلى الفرنسية وكتب له تقديماً مهماً ونشره في السلسلة التي كان يشرف عليها بدار Seuil للنشر وهي (Le Sens Communs) في عام ١٩٦٧. يقول بورديو في كتابه **قواعد الفن**، في هذا الصدد، إن مفهوم التطبع سمح له بأن يحرر علم الاجتماع من البقاء أسير مجموعة من البدائل التي كان عليه أن يختار الانغلاق في أحد طرفيها من دون جدوى من الناحية العلمية، مثلما هو الحال في بديل الوعي واللاوعي، والذات والموضوع، والفكر والواقع، والعقل والجسد، والنظرية والممارسة، والغائية والآلية، مؤكداً أنه أدخل هذا المفهوم في لغة علم الاجتماع، مستفيداً من نشر مقالين لإروين بانوفسكي (Erwin Panofsky) مؤرخ الفن الأمريكي ١٨٩٢ ـ ١٩٦٨ وأستاذ القراءة الأيقونية للعمل الفني، لم يقترب منهما أحد قط. كان الأول عن العمارة الغوطية حيث استعملت كلمة التطبع (Habitus) بصفتها مفهوماً يتعلق بنطاق محلي محدود لتفسير تأثير الفكر السكولائي في أرضية العمارة (البناء الغوطي يقوم على منطق دقيق، وعلى فن حسابي للمهندس ووظيفية حاسمة، وكأنه تجسيد لمعادلات رياضية، وكأنه ترجمة للفلسفة إلى حجارة)، والمقال الثاني عن القس سوجر حيث يمكن إعمال المفهوم. وقد سمح لي المفهوم بأن أقطع صلتي بالنموذج البنيوي من دون معاودة الوقوع في الفلسفة العتيقة للذات أو الوعي، وفلسفة الاقتصاد الكلاسيكي وإنسانه الاقتصادي التي ترجع اليوم متخذة اسم «النزعة الفردية المنهجية». انظر: بيار بورديو، **قواعد الفن**، ترجمة إبراهيم فتحي (القاهرة: دار الفكر، ١٩٩٨)، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

(٣١) Sapiro, «Une liberté contrainte: La Formation de la théorie de l'habitus,» pp. 67-68.

والاختيارات العملية، فتوحدها في أسلوب حياة يميز سلوك الناس ويطبع شخصياتهم وأذواقهم بطابع خاص مميز ينسجم مع مزاجهم الذاتي ومع مكاناتهم ومواقعهم الاجتماعية أيضاً - لا تفعل فعلها على مستوى العقل الواعي القصدي كما لدى الفينومينولوجيين، ولا على مستوى الضمير فردياً كان أو جمعياً كما لدى دوركهايم، ولا على مستوى اللاشعور الجماعي كما في الهيرمينوطيقا البنيوية، بل على مستوى الجسد و**الحس العملي أو العقل العملي**: فإذا كان التقليد الفلسفي السائد منذ عصور قديمة، يميز في الإنسان بين جسد وروح (أو نفس أو عقل)، ويذهب إلى أن التمثلات والقواعد والمبادئ التي تتبلور على المستوى الثاني هي التي تحكم المستوى الأول، فإن بورديو يلغي ذلك التمييز، ويرى على العكس من ذلك أن الإنسان واحد، ووحدانيته تتمثل في ماديته، في جسده، مثله في ذلك مثل العالم: فالإنسان قبل كل شيء جسد، غير أنه جسد اجتماعي ثقافي تاريخي ذكي، مفكر، منتج للخيرات المادية والرمزية معاً، ولمختلف السلوكات، على أساس نسق يتكون من مبادئ وخطاطات تفكير وإحساس وفعل مستمدة من المجتمع الذي نشأ فيه ورُوّض ورُبي منذ الطفولة، تتلاءم معه كما تتلاءم مع الطبقة التي ينتمي إليها إذا كان ذلك المجتمع يعرف تمايزاً اجتماعياً، ومع الجنس، والعمر أو الجيل أو المهنة والوظيفة. . . إلخ.

وإذا كانت مبادئ وخطاطات التفكير والإحساس والفعل تكون نسقاً يحيل على مفهوم الثقافة بمعناها الأنثروبولوجي، ويذكرنا بمفهوم الضمير الجمعي لدى دوركهايم، ذلك الضمير الذي تمارس مبادؤه وقواعده على الأفراد إكراهاً وضغطاً من الخارج، فإن بورديو ذهب إلى أن تلك المبادئ والخطاطات ثاوية في نسيج الجسد، متجسدة في **تخطيط الجسد**[٣٢] ذاته، ملابسة لكل أوضاعه

(٣٢) يقول بورديو في حوار أجراه معه جيزيل سابيرو (Gisèle Sapiro) إنه اشتغل بمعية جورج كانغيلام (George Canguilhem) على الفيزيولوجيا والطب البسيكوسوماتيكي في وقت كانت فيه سوسيولوجيا الانفعالات موضة فكرية شائعة. . . وإنه كان يعتقد بأن الجسد مبني بناء عميقاً ما جعله يرسم جدولاً وضع في عمود منه أسماء الانفعالات، يقابله عمود بردود الأفعال النفسية الواعية، وآخر بردود الأفعال الفيزيولوجية الظاهرة، وبردود الأفعال الخفية كإفراز الأدرينالين، وفي مقابل ذلك وضع جدولاً بعبارات الحس المشترك التي تعبر عن تلك الانفعالات «هذا يصيبني بوجع في البطن»، «وهذا يصيبني بالتواء في الأمعاء» إلخ. . فوجد بورديو تناسباً وانسجاماً كبيرين بين أعمدة هذا الجدول، أي بين النفسي الواعي، والفيزيولوجي، ولغة الحس المشترك. . . وهذا التناسب المدهش هو الذي جعل بورديو يتساءل «عما إذا كان هناك ضرب من الحكمة أودعها الشعب منذ =

وحركاته، تتولد منها أفعاله وإنتاجاته بما فيها إنتاجاته الفكرية والفنية والعلمية، وردود أفعاله على الأوضاع الاجتماعية المختلفة، فتأتي تلك الأفعال والسلوكات منضبطة مقوعدة (منسجمة مع ذاتها)، متلائمة مع تلك الأوضاع بشكل عفوي تلقائي ومن دون تفكير نظري مسبق، ومن دون خضوع لقواعد معينة بشكل واعٍ.

وإن كل متتبع لتكوّن فكر بورديو السوسيولوجي، يجده سمّى في أعماله الأولى(٣٣) ـ نسق هذه المبادئ والخطاطات (مبادئ وخطاطات التفكير والإحساس

= آلاف السنين، ضرب من الأعراض أودعها في اللغة، أم إن اللغة هي التي أنتجت الأعراض؟». هذا في الوقت الذي نجد فيه أعراضاً لم تكتشف ولم يقسها العلم إلا حديثاً، في حين أننا نجد أسماءها والتعابير التي تعبر عنها متداولة أحياناً في اللغة قبل ذلك بزمن طويل. انظر نص الحوار في: Pinto, Sapiro et Champagne, dirs., *Pierre Bourdieu, sociologue*, pp. 83-84.

ويبدو من إفادات كريستين ديتريز (Christine Détrez) في كتابها: Détrez, *La Construction sociale du corps*, p. 158.

أن مفهوم تخطيط الجسد (Schéma du corps) يعود تاريخه إلى القرن التاسع عشر، في أعمال الطبيب إرنست بونيه (Ernest Bonier) للدلالة على «البنية الحسية التي تسمح بإدراك حدود الجسد. وبهذه الكيفية، تقوم حركات الجسد وأوضاعه بتطوير التخطيط الجسدي، مزوّدة إياه بإحساسات جديدة وفق دياليكتيك الإدراك والفعل. وإن التخطيط الجسدي مرتبط بذكاء الجسد الذي يتكيف مع الأوضاع الراهنة والحركية في نظر ميرلوبونتي». وقد ظهر مفهوم تخطيط الجسد ليعبر عن مفهوم جديد للجسد يقطع مع التصور الكلاسيكي القائم على أساس ثنائية يتقابل في إطارها النفس والروح والعقل مع الجسد والمادة والفريزة، ويثبت وجود ذكاء جسدي متميز عن العقل والتفكير المنطقي الواعي. هذا الذكاء الجسدي الذي تصدر عنه أفعال متلائمة مع مختلف الأوضاع من دون أن تخضع لتخطيط عقلي مسبق، هو ما يسميه بورديو بالعقل العملي، وبالحس العملي.

(٣٣) يرجع سابيرو بتاريخ مفهوم التطبع (Habitus) لدى بورديو إلى كتاباته الإتنوغرافية في بداية الستينيات من القرن الماضي، تلك الكتابات التي تناولت بالوصف والتحليل حياة الفلاحين في كل من بيارن والقبايل، وبصفة أخص الحفلات الراقصة في المجتمع الفلاحي البيارني. فقد لاحظ بورديو أن الفلاحين الشباب الحاضرين في تلك الحفلات يعزفون عن مراقصة الفتيات اللواتي يتركن لشباب المدينة، عزوفاً لا سبب له إلا القلق الناجم من إحساسهم بخشونة أجسادهم وعدم ملاءمتها للرقص الأنيق الرشيق. هذا الإحساس بالقلق والضيق والشقاء تجاه الجسد، الذي يشكل أساس تجربة «الجسد المستلب»، لا يفسره بورديو ـ عكس سارتر ـ بنظرة الآخرين التي تموضع الجسد وتشيؤه وتستلبه، (ما يجعل الجسد مستلباً من حيث ماهيته ذاتها)، بل يفسره بالتحولات التي تعرض لعلاقات القوة بين الثقافة البدوية، والثقافة الحضرية لصالح هذه الأخيرة، في مجتمع يعيش مرحلة انتقالية من سماتها انحطاط المعايير التقليدية المرتبطة بالعمل الفلاحي التي بالقياس عليها كانت تتحدد قيمة الجسد (قوة الجسد وخشونته وقدرته على التحمل... إلخ)، وسيادة معايير أخرى مرتبطة بالمكننة والمعرفة التقنية والتأهيل المهني أصبح الناس يقيمون الجسد بالقياس عليها. وعليه، فإن الجسد الذي يتموضع اجتماعياً (من خلال نظرة الآخرين) جسد اجتماعي، أما نظرة الآخرين إليه، فلا تعدو أن تكون نظرة اجتماعية لأنها سلطة اجتماعية تتحدد معاييرها تبعاً لعلاقات القوة بين الفاعلين: فإذا =

والفعل المتمَثَّلة تمثلاً جسدياً) بالثقافة(٣٤)، وبالعادات الثقافية(٣٥)، وبالسجية (Ethos)(٣٦) الذي اقتبسه من فيبر، قبل أن يسميه بالتطبّع أو الـ (Habitus).

ففي كتاب أسئلة السوسيولوجيا(٣٧) يذكر بورديو أنه استخدم كلمة (Ethos) في تعارض مع كلمة (Ethique) للدلالة على نسق من الاستعدادت ذات بعد أخلاقي (نسق منسجم انسجاماً موضوعياً) يشتغل أثناء الفعل كمبادئ تطبيقية يصدر عنها الفاعلون دون أن يعوه وعياً صريحاً، على العكس تماماً من

كانت تجربة الجسد المستلب بكل ما تورثه لصاحبها من قلق وشقاء، واسعة الانتشار في الطبقات الشعبية، فإن الإحساس بالرضى تجاه الجسد، والاعتزاز به، عادة ما يكون واسع الانتشار في الطبقات السائدة التي يعود لها دون غيرها تحديد معايير الجمال الجسدي، انظر: الدراسة القيمة التي ساهم بها جيزيل سابيرو (Gisèle Sapiro) في: Pinto, Sapiro et Champagne, dirs., Ibid., pp. 64-65.

(٣٤) الثقافة (Culture) بمعناها الأنثروبولوجي. انظر هذا المعنى وما يحف به من دلالات وما يكتنفه من شروط وسياقات سوسيوتاريخية في موضع آخر من هذا البحث.

(٣٥) استخدم بورديو في كتاب *Les Héritiés* كلمة (Culture) وكلمة (Habitudes culturelles) للدلالة على ما سيدل عليه لفظ (Habitus). ومن المعلوم أن مفهوم التطبع مفهوم مركزي في النظرية السوسيولوجية البورديوية.

(٣٦) استخدم فيبر هذا المفهوم Ethos للدلالة على نسق خطاطات المعرفة والإدراك (Systéme des schèmes cognitifs)، وقد استخدم بوريو في كتاباته الأولى Ethos بهذا المفهوم الفيبري مضيفاً إليه العادات الجسدية، مقتفياً أثر مارسيل موس. انظر: Pinto, Sapiro et Champagne, dirs., Ibid., p. 68.

وعندما استقر رأي بورديو على اعتماد الـ Habitus مفهوماً مركزياً في نظريته السوسيولوجية، أصبح الـ Ethos أو السجية يدل عنده على نسق الاستعدادات ذات البعد الأخلاقي (وهي تتكون من مجموع العادات والإكراهات والضغوطات الجمعية التي تملي السلوك الفردي من دون أن يشعر الفرد في العادة بأي قسر أو إكراه، ومن هنا آثرنا ترجمته بالسجية) في مقابل الـ Hexis أو التعود الذي يقصد به نسق الاستعدادات وقد تحولت إلى حركات وأوضاع وكيفات جسدية ومواقف يصعب التخلي عنها (طريقة المشي، والوقوف، وطريقة الكلام والحديث، وطريقة الجلوس على المائدة، وطريقة اللباس من أناقة أو عدمها. . . إلخ. وبصفة عامة يمكننا القول إن التعود هو النمط الذي تتخذه علاقة الفرد بجسده، وهو يبنى اجتماعياً من خلال خبرات وتجارب الطفولة بل من خلال حياة الفرد كلها، على أساس الرساميل والمواقع الاجتماعية التي يحتلها ذلك الفرد في مجتمعه. فالتعود يدل ـ بعبارة أخرى ـ على مكونات الشخصية الأكثر حميمية وقد روّضت وبنيت ثقافياً واجتماعياً. . . وليس السجية والتعود، الـ Ethos والـ Hexis، إلا معاني يتضمنها مفهوم التطبع أو الـ Habitus.

وعندما يتحدث بورديو عن سجية الشرف (L'Ethos de l'honneur) فإنه يعني به في الآن نفسه مجموع الضوابط والعادات والقواعد والإكراهات الجمعية التي تملي على الفرد أن يسلك سلوكاً معيناً على سبيل الإلزام والوجوب، عندما يكون شرفه مهدداً من جهة، ويعني به من جهة أخرى سيطرة ذكورية تحيل على تصور ثقافي تفاضلي للأنوثة يمنحها قيمة اجتماعية أقل من قيمة الذكورة ويجعلها في موقع دوني تابع يبدو للمرأة والرجل معاً بديهياً وطبيعياً.. للمزيد من الاطلاع، انظر: Mounier, *Pierre Bourdieu, une introduction*, p. 27.

(٣٧) Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie*, documents (Paris: Minuit, 1980), pp. 133-136.

الإتيقا التي تتكون من مجموعة من المبادئ والقواعد الأخلاقية الصريحة التي تشكّل نسقاً يعيه الفاعلون، وقد يختارونه عقيدة لهم، ويسعون إلى تحقيق مقاصده في سلوك عملي. وإذا كان من الممكن ألا يتوافر بعض الناس على نسق أخلاقي متكامل، فإن ذلك لا يعني أن ذلك البعض لا يتوافر على مبادئ أخلاقية عملية. ويكفي أن نسأله عن القيمة الأخلاقية لبعض الأفعال والاختيارات والمواقف العملية، حتى ننتقل معه من السجية (Ethos) إلى الإتيقا (Ethique). وحتى عندما يعجز بعض الناس عن أن يجيبوا على المستوى النظري ـ أجوبة منطقية ـ عن بعض الأسئلة الأخلاقية التي تطرحها عليهم الأوضاع الاجتماعية الملموسة، فإنهم يستطيعون أن يجيبوا باقتدار عنها على المستوى العملي، في سلوكات عملية. وعندما اهتدى بورديو إلى مفهوم التطبّع، ضمّنه مفهوم السجية على اعتبار أن «مبادئ التصنيف العملية التي تدخل في تكوين التطبّع هي مبادئ منطقية وإكسيولوجية، نظرية وعملية في الآن نفسه لا انفصال بينهما (فما إن نقول عن هذا الشيء أو ذاك، إنه أبيض أو أسود، حتى نعني به أنه خير أو شر). ولما كان المنطق العملي منصباً على ما هو عملي، فإنه يدخل القيم في حسبانه لا محالة». ولهذا السبب استغنى بورديو تدريجياً عن التمييز الذي كان قد أقامه في بعض كتاباته السوسيولوجية بين (Eidos) الذي كان يدل به على نسق الخطاطات المنطقية، والسجية (Ethos) التي كان يدل بها على نسق الخطاطات العملية الإكسيولوجية. وإذا كان من المستحيل الفصل بين الإيدوس والإيتوس، فإن المبادئ العملية التي يرتكزان عليها في التفضيل والاختيار، مبادئ تمثلها الجسد، فأصبحت هيئة وسمة خارجية له: وفي هذه الحالة «تكون القيم إشارات، وكيفيات في الوقوف والمشي والكلام. وإن قوة السجية تكمن في كونها أخلاقاً أصبحت تعوداً (Hexis)، إشارة، وهيئة للجسد». ولما كان التمييز بين هذه المفاهيم على هذا النحو قد يخلق وهماً بوجود مستويات منفصلة مستقلة في السلوك الواقعي للبشر، فإن بورديو تخلى عن التمييز في ما بينها، دامجاً معانيها في مفهوم عام يضمها كلها باعتبار كل منها حال من حالاته، هو مفهوم التطبّع (Habitus).

ثالثاً: التطبّـع

وإذا كان بورديو لا يرى فائدة في القيام بالحفر الجينيالوجي في كلمة (Habitus) في الفرنسية، وفي الحقل العلمي والفلسفي، لاستقصاء ما تدل عليه من معانٍ مختلفة، واختيار الأنسب منها عند الضرورة، مفضلاً الاكتفاء بمعرفة استعمالاتها السابقة وبمعرفة الفضاء النظري لتلك الاستعمالات قصد الاحتفاظ

بثوابتها البنيوية التي تشكّل «خطأً نظرياً، على شاكلة الخط السياسي» الذي يقوم على أساس ما يكشف عنه الحدس بالفضاءات السياسية المختلفة من ثوابتها البنيوية، فإنه مع ذلك كله لم يستبعد التحليل الجينيالوجي، بل قام به لنفسه ولم يعرض أمام قرائه ومحاوريه إلا الخلاصات الموجهة التي قد تفيده في بناء نظرية سوسيولوجية متكاملة. وإذا ما رجعنا إلى الكتابة السوسيولوجية البورديوية، فسنجد دلائل عديدة تثبت ما نذهب إليه:

من ذلك أننا إذا بحثنا في ما تدل عليه كلمة (Habitus) فسوف نجد أنها مشتقة من الفعل اللاتيني القديم (Habere) الذي يعتبر أحد أشكال فعل الملكية (Avoir). وكل مشتقات (Habere) في الفرنسية المعاصرة كالسكن (Habitat) (Habitat) والملبس (Habit) والعادة (Habitude) والتأهيل (Habiliter) والبراعة أو المهارة (Habile) تحيل في نهاية التحليل إلى ما يكسبه الفرد ويمتلكه من موارد مادية ومهارات وقدرات معنوية رمزية تحدد كينونته وشكل وجوده. ففعل الملكية (Avoir) هنا ليس إلا الوجه الآخر لفعل الكينونة (Etre). ومن ثم فإن التطبّع (Habitus) يحيل إلى ممتلكات الفرد ومكاسبه وقيمه بمعناها المادي والمعنوي (أي رساميله الاجتماعية الاقتصادية منها والرمزية) وقد تحولت في تفاعلات الحياة الاجتماعية ـ من خلال تمثلها الجسدي ـ إلى وجود وكينونة.

تفيد كلمة تطبّع إذن «ما اكتسبناه، لكنه المكتسب الذي تجسَّد بصورة دائمة في البدن وقد اتخذ شكل استعدادت دائمة»[٣٨]. وبهذا المعنى يشير مفهوم التطبّع كما يقول بورديو إلى الزمن والتاريخ وقد أصبح جسداً، أي إلى هذه العلاقة الجدلية الدائمة بين تاريخ الفرد الفاعل، وتاريخ الجماعة التي يندرج في وجودها وجودُه الفردي، وفي تاريخها تاريخُه الشخصي المتميز. وبهذا المعنى أيضاً، يكون هذا المفهوم علائقياً تكوينياً، ينتظم في إطار نمط فكري تكويني يقف على طرفي نقيض مع أنماط الفكر الماهوية (الفطرية) كما هو الحال مع مفهوم الكفاءة (La Compétence) لدى تشومسكي (Chomsky).

ومن ذلك أيضاً أننا نجد بورديو في سياقات مختلفة، منها حواره مع المؤرخ روجر شارتيه (Roger Chartier)، يذكر بأن «مفهوم التطبّع مفهوم قديم جداً ما دام ينحدر من أرسطو مروراً بتوما الأكويني. . . إلخ.» وبأنه يعني في نهاية التحليل ـ من خلال استقراء استعمالاته المختلفة من طرف أرسطو والقديس

---

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٣٣ ـ ١٣٦.

توما الأكويني، ثم لدى المتأخرين كهوسريل ومارسيل موس ودوركهايم وفيبر ـ أن الفاعلين الاجتماعيين ليسوا نفوساً تشتغل بطريقة آلية بحيث يمكننا تفسير أفعالهم بمجرد اكتشاف المؤثرات التي أنتجتها على شكل استجابة، بل هم أفراد بيولوجيون تكونت في أبدانهم بنيات ذهنية هي نفسها البنيات الموضوعية (الاجتماعية والثقافية والتاريخية) وقد تمثلتها تلك الأبدان تمثلاً رمزياً منذ الطفولة الأولى وخلال مجرى تاريخهم الفردي والجماعي بفعل التنشئة الاجتماعية، وبفعل ما ترسب من تجاربهم في تفاعلات الحياة من مبادئ تجد تعبيراتها أحياناً في الأمثال والحكم المأثورة، تلك البنيات الذهنية التي توجه ممارساتهم الخطابية واللاخطابية، وأذواقهم في الفن والأكل والملبس واختيار نوع المدرسة وأنواع الرياضة والمسكن ومختلف أنواع الممتلكات، وكيفياتهم في الحديث والمشي والوقوف. . . إلخ. أما في كتابه: **أسئلة السوسيولوجيا**، فيقول بورديو إن «المفهوم التطبّع تاريخاً طويلاً: فقد استخدمه السكولائيون للدلالة على ما يدل عليه لفظ تعوّد (Hexis) عند أرسطو. ثم إننا نعثر عليه لدى دوركهايم الذي لاحظ في التطور البيداغوجي في فرنسا بأنه كان على التربية المسيحية أن تجد حلولاً لمشاكل طرحتها ضرورة صنع تطبّعات مسيحية بواسطة ثقافة دنيوية كافرة، كما نعثر عليه لدى موس في نصه الشهير عن «تقنيات الجسد». غير أنه لا أحد من هؤلاء جميعاً جعل من مفهوم التطبّع مفهوماً حاسماً» في بنائه النظري. وقد استخلص بورديو بأن السكولائيين استخدموا كلمة تطبّع للدلالة على «شيء من قبيل الملكية أو الرأسمال. وفي الواقع، فإن التطبّع رأسمال، لكنه يظهر ـ بسبب كونه متمثلاً تمثلاً جسدياً ـ في مظاهر الفطري لا المكتسب»[٣٩].

---

(٣٩) لا يوجد حد فاصل ونهائي بين التطبع والرأسمال، ولا بين الرأسمال الثقافي (المتجسد ذاتياً) والرأسمال الاقتصادي (ذي الوجود الموضوعي الماثل في الأشياء والمؤسسات الممتلكة قانونياً)، ما دامت العلاقة بين الطرفين علاقة جدلية يتحول بموجبها أحدهما إلى الآخر، فالرأسمال الثقافي قد يتحول (بصرفه على شكل دبلوم مثلاً) إلى موارد اقتصادية (إلى رأسمال اقتصادي)، والرأسمال الاقتصادي يتحول بصرفه في طلب العلم والفن والمعارف إلى مبدأ التراكم الرأسمال الثقافي.

بهذا المعنى، تتحول الرساميل والموارد الاجتماعية الموضوعية إلى موارد ومهارات وقدرات ومواهب جسدية ذاتية، تعبر عن نفسها في ما يسميه بورديو بالحس العملي، كما تتحول خصائص المواقع الاجتماعية التي تحددها تلك الموارد إلى خصائص تسم الجماعات والأفراد الذين يحتلونها: تسم علاقاتهم بأجسادهم في الحركات والسكنات، وتبلور أذواقهم، وتطبع أسلوبهم في الحديث والكتابة والخطاب، وتوجه علاقاتهم بالفضاء الخارجي، وباختصار إنها تصبح سمات ذاتية تتدخل في تكوين شخصيتهم وفي تميزها. لا يصدق هذا القول على الرأسمال الثقافي الرمزي وحده، بل يصدق أيضاً على الرأسمال الاقتصادي الذي يساهم إلى حد كبير في بلورة استعدادات الناس، =

ومن ثم، فإذا كان كل حديث عن نسق الاستعدادات أو التطبّع (الذي يُبنى بموجبه الفرد البيولوجي ـ في مجرى التاريخ ـ بناء اجتماعياً ثقافياً في صورة فاعل اجتماعي)، يفترض بالضرورة وجود فضاءات أو حقول اجتماعية، كما أشرنا إلى ذلك آنفاً، فإنه يمكننا أن نقول في ضوء ما تقدم بأن كل حديث عن التطبّع يفترض بالضرورة رأسمالاً (بمفهومه السوسيولوجي الذي وقفنا عند دلالاته في ما سبق). وهذا يعني أن مفهوم التطبّع أصبح مع بورديو ـ ولأول مرة في تاريخه الطويل ـ مفهوماً حاسماً[٤٠] في النظرية السوسيولوجية، وفي نظرية الفعل الاجتماعي لدى بورديو بصفة أساسية، ما جعل بورديو نفسه يصوغ نظريته عن الفعل الاجتماعي في معادلة صورية على الشكل التالي: التطبّع (الرأسمال) + الحقول = الفعل الاجتماعي[٤١].

بيد أنه يجب أن ننتبه إلى أمر مهم هو أن بورديو إذا كان قد انتهى من خلال ممارسته النظرية في الحقل الثقافي الفرنسي (السوسيولوجي والفلسفي) طيلة النصف الثاني من القرن الماضي، إلى أن يجعل من مفهوم التطبّع مفهوماً مركزياً في نظريته السوسيولوجية، بل وأن ينجح بفضل تلامذته ومساعديه[٤٢] في جعل ذلك المفهوم واحداً من أبرز مفاهيم علم الاجتماع المعاصر، فإن ذلك لا يعود بالكامل إلى استيعابه النظري لجينيالوجيا الحقل السوسيولوجي والفلسفي، لمفاهيمه وإشكالاته وموضوعاته وتياراته المختلفة،

= وتحديد سمتهم الخارجي، وأسلوب التعبير عن اختياراتهم واتخاذ مواقفهم. ولذلك كان نوربير إلياس (Norbert Elias) يقول إن الناس عندما يمرون في الشارع، متجولين فيه، عارضين أجسادهم، فإنهم في واقع الأمر يعرضون رساميلهم وقد تجسمت في أجسادهم. وبعبارة أخرى إنهم لا يبدون كأجساد فيزيائية بيولوجية تتحرك وتسكن، وتختلف من حيث الأحجام والألوان أو السمت الخارجي وكفى، بل كأجساد دالة، تواصلية، رمزية، متميزة، تدل اختلافاتها في السمت والمظهر على اختلاف في المواقع والمراتب والمكانات الاجتماعية (بعد أن تم تمثلها جسدياً وتحولت اختلافاتها وتمايزاتها الموضوعية، بنوع من الخيمياء الاجتماعية، إلى خصائص جسدية سلوكية ذاتية تمييزية دالة على الموقع والصنف أو الطبقة).

(٤٠) ترتبط بمفهوم الـ Habitus مفاهيم سوسيولوجية لا تقل عنه أهمية، غير أنها مشتقة منه مترتبة عليه منطقياً وإما حافة به كما هو الحال مع المفاهيم التالية: **Capital - champ - s - doxa - allodoxia l'ullisio - jeu - enjeu - sens du jeu - lutte - domination - distinction - classe - heritage - l'inconscient historique - incorporation - disposition - position - prise de position - - structure - agent - violence symbolique - connaissance-reconnaissance.**

(٤١) **Bourdieu, *La Distinction: Critique sociale du jugement*.**

(٤٢) من أبرزهم في الولايات المتحدة لويك واكنت (Loïc Wacquant) (من جامعة كاليفورنيا)، وفي فرنسا لويس بنتو (Louis Pinto) على سبيل المثال لا الحصر.

بل يعود أيضاً إلى الأسئلة التي طرحتها عليه بحوثه الميدانية منذ تلك التي أنجزها عن فلاحي جزائر الستينيات(٤٣) من القرن الماضي إلى غاية البحوث المهمة التي أنجزها في أواخر حياته في نهاية ذلك القرن، لعل أهمها بحثه الشهير: **بؤس العالم**(٤٤).

فقد طرح عليه بحثه عن فلاحي الجزائر ـ الذين اضطروا إلى ترك أرضهم للانتقال قصد العيش والعمل في المدينة ـ ظاهرة عدم التلاؤم بين البنيات الذهنية (الإدراكية والمعرفية والقيمية) لأولئك الفلاحين، والبنيات الاجتماعية الموضوعية لجزائر الستينيات التي كانت تعيش مرحلة انتقالية من مجتمع تقليدي إلى مجتمع رأسمالي كولونيالي.

لاحظ بورديو أن هؤلاء الفلاحين الذين أصبحوا بروليتاريين في المدن، يعانون عجزاً مأساوياً عن إيجاد نوع من التلاؤم بين بنياتهم الذهنية (التي ليست إلا ترجمة وصياغة رمزية متمثلة جسدياً للبنيات الاجتماعية التقليدية الفلاحية بمقوماتها المعروفة: منطق الشرف المعادي للحساب وعقلنة المبادلات الاقتصادية/ ومبدأ عدم قسمة الأرض والممتلكات)، وما يصدر عن تلك البنيات الذهنية الذاتية من توقعات وانتظارات وأمان وأنماط سلوك من جهة، وبنيات الواقع الاجتماعي الرأسمالي الكولونيالي القائمة على أساس المنطق الرأسمالي، منطق الربح والخسارة، والحساب والعقلنة والموضوعية في التبادلات الاقتصادية والاجتماعية، وما تتيحه من فرص موضوعية لاحتمال تحقيق تلك التوقعات والآمال من جهة أخرى. وإذا كان هذا العجز عن تكييف تلك البنيات الذهنية التقليدية، مع واقع رأسمالي كولونيالي جديد، تلك البنيات الذهنية التي تطبّع عليها هؤلاء الفلاحون في الماضي، والتي تعبّر عن الحضور

---

(٤٣) Pierre Bourdieu: *Sociologie de l'Algérie*, que sais-je?, le point des connaissances actuelles; no. 802 (Paris: Presses universitaires de France, 1961); *Algérie 60* (Paris: Maison des sciences de l'homme 1960); *Travail et travailleurs en Algérie*, et Pierre Bourdieu [et] Abdelmalek Sayad, *Le Déracinement; la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, grands documents; 14 ([Paris]: Editions de Minuit, [1964]), et «Le Sens de l'honneur;» «La Maison ou le monde renversé,» et «La Parenté comme représentation et comme volonté,» dans: Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique: Précédé de trois études d'ethnologie kabyle.*

(٤٤) Pierre Bourdieu, dir., *La Misère du monde*, libre examen (Paris: Editions du Seuil, 1993).

لقد عرف هذا الكتاب نجاحاً كبيراً، ونقلت نصوص مقابلاته مع فقراء فرنسا ومهمشيها إلى خشبة المسرح، وترجمت فصول منه إلى العربية، ونشرت في مجلة **الكرمل** التي يشرف عليها الشاعر محمود درويش.

الوازن لهذا الماضي في توجيه سلوكاتهم حتى بعد أن أصبحوا بروليتاريين أو شبه بروليتاريين في حاضر المدينة، قد عبّر عن نفسه ـ في حال الفلاحين الجزائريين المبلترين ـ في وعيهم الحاد بالعجز عن التحكم في حاضرهم، وفي عدم القدرة على التبصر بما يمكن أن يأتي به المستقبل، وبالتشاؤم منه، ما يجعلهم أكثر ميلاً «إلى التأويل السحري للعالم منه إلى التأويل العقلاني، حيث يؤدي الـ (Piston) دور «الإله الوظيفي» وتحل الأحلام محل المستقبل»[(٤٥)]، فإن هذا العجز عن التلاؤم نفسه بين البنيات الذهنية التقليدية للفلاحين البيارنيين والتطور الرأسمالي السريع لباديتهم، عجزاً تجلى في المحافظة على مبدأ عدم قابلية أرض العائلة للاقتسام وتوريثها إلى الابن الأكبر، قد عبّر عن ذاته على نحو مأساوي في انتشار ظاهرة عزوبة الأبناء الكبار انتشاراً وصل إلى حد تهديد المجتمع المحلي البيارني بانتحار جماعي[(٤٦)].

ولا شك في أن هذه البحوث الميدانية، في بيارن، موطن بورديو الأصلي، أو في القبائل الجزائرية الغريبة عنه، قد ساهمت بدورها في تكوين مفهوم التطبّع في علاقته بمفهوم الحقول الاجتماعية (أو الأوضاع الموضوعية)، وفي تكوين المفاهيم المشتقة منه كمفهوم الهيستيرازيس الذي يدل على هذا الخلل في الانسجام والتلاؤم بين البُنيات الذهنية أو التطبّع من جهة، والبنيات الموضوعية أو الحقول الاجتماعية من جهة أخرى، وهو خلل ناجم عن توتر حاد في العلاقة بين الماضي والحاضر، يعيشه الفاعلون بشكل مأساوي عندما لا يعود تطبّعهم الذي تكوّن لديهم في الماضي انطلاقاً من تمثّل تراث الماضي وشروطه التاريخية، قادراً على التكيف والتلاؤم مع مستجدات الزمان الحاضر الذي يعرف ـ خصوصاً في مراحل التحولات والانتقالات التاريخية ـ تطوراً سريعاً، ما يفضي به إلى إنتاج أفعال واتخاذ مواقف تصبح مفوتة، غير ملائمة، لا تتطابق مع متطلبات الأوضاع الموضوعية الراهنة. في مثل هذه الأوضاع، يعيش الفاعلون في ما يشبه الغربة، محبطين، عاجزين عن التأثير في أوضاعهم الواقعية في اتجاه تحقيق آمالهم وانتظاراتهم. وفي هذه الحال، يصبح الحاضر مجرد حضور للماضي ولتراث الأسلاف في ما يصدر عن تطبّع الفاعلين في الزمن الراهن من ممارسات، من أنماط التفكير والإحساس والفعل. فيكاد التطبّع (Habitus) يصبح مجرد عادة (Habitude).

(٤٥) Pinto, Sapiro et Champagne, dirs., *Pierre Bourdieu, sociologue*, pp. 62-63.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٦٣.

وإذا كان بورديو قد اختار لفظ (Habitus) مفضلاً إياه على Habitude على الرغم من كونهما معاً يدلان على المكتسب الثقافي (الاجتماعي والتاريخي)، وقد أصبح بعد استبطانه ـ بفعل التنشئة الاجتماعية في الأسرة والمدرسة ومجالات الحياة الاجتماعية المختلفة ـ طبيعة ثانية للإنسان، وسلوكاً فردياً، فلأن (Habitude) تدل على استعداد الفاعل وقدرته ـ كلما واجه مواقف وأوضاعاً مألوفة أو غير مألوفة ـ على إعادة إنتاج نماذج مكرورة من الأفعال (خطابية كانت أو غير خطابية) بطريقة آلية لا إبداع فيها ولا ابتكار ولا ارتجال، عكس ما تدل عليه كلمة (Habitus) التي تشير ـ فضلاً عما تدل عليه كلمة (Habitude) ـ إلى استعداد الفاعل وقدرته الدائمة[٤٧] ـ عند مواجهته لأوضاع ومواقف جديدة ـ على ابتكار أفعاله المختلفة وارتجالها بشكل حر لا يعرف حدوداً إلا تلك التي تفرضها ـ بالضرورة ـ الشروط التاريخية لإنتاجه في جسد الفاعل، مما يجعل منتجات تلك الأفعال متناسقة مع ذاتها من جهة، ومع الأوضاع الموضوعية من جهة أخرى. ومن ثم، فإن كل حديث عن التطبّع يفترض وجود أوضاع موضوعية أو متموضعة تؤسسه وتشكّل شرط إمكانه، ويؤسسها ويشكّل شرط وجودها على هذا النحو أو ذاك، وبهذا المعنى وبتلك القيمة أو تلك. ذلك أن التطبّع قدرة خلّاقة تمكّن الفاعل الذي يواجه ما لا حصر له من الأوضاع الموضوعية أو المتموضعة، من أن يبتكر انطلاقاً من مبادئ قليلة فيضاً من الأفعال والتمثلات والمعاني التي لا يمكن الرجوع بها كلها ـ بأي حال من الأحوال، وبشكل آلي ـ إلى تلك الأوضاع وقد اتخذت في هذه الحال شكل مثيرات (Stimuli)، سواء منها الأوضاع الأصلية (التاريخية)

(٤٧) نسق مبادئ وخطاطات التفكير والإحساس والفعل المتمَثِّلة تمثلاً جسدياً، والمبناة اجتماعياً وتاريخياً بواسطة تقنيات الجسد، يشتغل بوصفه مبدأ مولداً للأفعال يهتدي على أساسه الفاعل في حياته اليومية، ويواجه بالاعتماد عليه كل الأحداث التي تفاجئه بها تلك الحياة، وهو مبدأ بانٍ موحد منسق لتلك الأفعال في سلوك منسجم مميز لشخصية الفاعل، وفي أسلوب حياة تميز ذلك الفاعل من غيره من جهة، ومنسق لتلك الأفعال (والسلوكات وأنماط الشخصية وأساليب الحياة) كيفما تتطابق مع الأوضاع الخارجية الاجتماعية والتاريخية التي تستدعيها وتتفاعل معها من جهة أخرى. وكيفما كان الحال، فإن الأفعال التي تتولد عن التطبع ـ بهذا المفهوم ـ لا تكون مجرد نتاج لإرادة واعية، ولا مجرد نتاج لاستجابة آلية على مؤثر (فيزيولوجي ـ سلوكي، أو لاشعوري سيكولوجي أو معرفي. . .)، بل إنها مسار متواصل للابتكار والارتجال يتداخل فيه الوعي باللاوعي، والحرية بالضرورة، والذاتي بالموضوعي، والفردي بالجماعي، ولا تحده إلا حدود الأوضاع الموضوعية التي يتم إدراكها من خلال خطاطات الإدراك المكونة اجتماعياً وتاريخياً، كما أسلفنا إعلاه.

التي تكون في إطارها ذلك التطبّع في جسد الفاعل خلال تجارب الماضي (ومنذ تجارب الطفولة الأولى)، أو أوضاع الحاضر وتحديات المستقبل التي يواجهها في حياته الاجتماعية كل يوم.

ومن هذه الزاوية، يذكّرنا مفهوم التطبّع (Habitus) لدى بورديو بمفهوم (La Compétence génératrice) لدى تشومسكي في اللسانيات التوليدية (أو النحو التوليدي) مع فارق أساسي هو أن التطبّع استعداد ثقافي اجتماعي، تاريخي، مكتسب، في حين أن (La Compétence) لدى تشومسكي استعداد فطري كوني غير مكتسب.

يقول بورديو: «يمكن أن نحدد هذا التطبّع، بمماثلته بالنحو التوليدي لناعوم تشومسكي، بكونه نسق خطاطات مستبطنة تسمح بتوليد كل الأفكار والتصورات والأفعال التي تميز ثقافة معينة، دون سواها»(٤٨).

غير أنه إذا كان **النحو التوليدي** يشير إلى وجود قدرة توليدية، معطاة، فطرية لدى المتكلم يتمكن بها من إنتاج وارتجال جمل لانهائية انطلاقاً من قواعد قليلة، فإن التطبّع لدى بورديو يدل على وجود تلك القدرة المولدة لكل الأفعال والسلوكات لدى الفاعل، والموحدة لها في أسلوب متميز للحياة، غير أنها قدرة مكتسبة، مبناة، تكونت فيه اجتماعياً (ثقافياً وتاريخياً)، وليست بأي حال من الأحوال قدرة فطرية. فعلى أساس الشروط الموضوعية للوجود الاجتماعي للبشر، تلك التي يتوزعون بمقتضاها على مواقع متمايزة في الفضاء الاجتماعي، ويعيشون بناء عليها في بيئات وحقول اجتماعية وأوضاع طبقية مختلفة، تتولد لديهم كفاعلين اجتماعيين تطبّع (Des habitus)، أي «أنساقاً من الاستعدادت الدائمة، بنيات مبنية مهيأة لأن تشتغل كبنيات بانية، أي باعتبارها مبدأً مولداً بانياً للممارسات والتمثلات التي يمكن أن تكون موضوعياً «مقوعدة» و«منتظمة» من دون أن تكون نتاجاً للخضوع لقواعد، متلائمة موضوعياً مع هدفها من دون أن تفترض مسبقاً أي قصد واعٍ بأهداف معينة، وأي تحكم فوري في العمليات الضرورية لبلوغها، كما يمكنها أن تكون ـ لذلك كله ـ منظمة على شاكلة أوركسترا أو جوقة، من دون أن تكون نتاجاً لفعل تنظيمي لأي رئيس جوقة. وحتى في الحال التي تبدو فيها الأفعال كما لو كانت محددة بالمستقبل، أي بأهداف صريحة لمشروع أو مخطط، تم طرحها

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٧٣.

بشكل صريح، تلك الأفعال التي ينتجها التطبّع بوصفه مبدأ مولداً لاستراتيجيات، ويسمح بمواجهة أوضاع مفاجئة ومتجددة باستمرار، فإن تلك الأفعال تكون محددة بواسطة التوقع الضمني لنتائجها وعواقبها، أي بواسطة الشروط الماضية لإنتاج مبدأ إنتاجها، بكيفية تتجه بها دوماً نحو إعادة إنتاج البنيات الموضوعية التي هي في نهاية التحليل نتاجاً لها»(٤٩).

وبعبارات قريبة من هذه، يعرّف بورديو التطبّع في كتابه *Le Sens pratique* بقوله إن «الاشتراطات المضافة لصنف خاص من شروط الوجود تُنْتِجُ تطبّعات، أنساقاً من الاستعدادات الدائمة والمنقولة، بنيات مبنية مهيأة لأن تشتغل كبنيات بانية، أي باعتبارها مبدأ توليد (وتكوين) وتنظيم للأفعال والممارسات والتمثلات التي قد تكون ـ موضوعياً ـ منسجمة مع أهدافها من دون افتراض لأي مرمى واعٍ لأهداف أو تحكم فوري في العمليات الضرورية لبلوغها، إنها «مقوعدة» موضوعياً من دون أن تكون مجرد نتاج للخضوع لقواعد، ولأنها ذلك كله، فإنها في مجموعها منسقة بطريقة أوركسترالية من دون أن تكون نتاجاً لفعل تنظيمي لأي رئيس جوقة»(٥٠).

ينتج مما سبق، أن التطبّع بنيات دائمة ذات قدرة بانية خلّاقة، مبدعة، منتجة، تتكون في جسد الفاعلين منذ الطفولة الأولى، من دون وعي منهم أو اختيار، فهي من هذه الزاوية، تشتغل كليبيدو اجتماعي تاريخي ثقافي مكتسب، وما إن تتكون حتى تصبح دائمة فيهم، مميزة لهم، ترافقهم في مجرى تاريخهم، قد تغتني بتجاربهم التي تتخلل مسارات حياتهم من دون أن يؤدي ذلك إلى تغير كيفي لها، يمس ثوابتها البنيوية. ومن هذه الزاوية يبدو التطبّع بمثابة رأسمال يتراكم باستمرار في مجرى الزمن. وعلى الرغم من التغيرات التي قد تطرأ في مسار الفاعلين داخل الفضاء الاجتماعي بانتقالهم من موقع اجتماعي إلى آخر، فإن تطبّعهم الذي تكوّن في ماضيهم يبقى ـ إلى هذا الحد أو ذاك ـ ملتصقاً بهم، يؤثر في ذوقهم واختياراتهم ومواقفهم وممتلكاتهم في حاضر أصبحوا يعيشون فيه وضعاً اجتماعياً مختلفاً عن الوضع الاجتماعي الماضي، ويتطلعون فيه إلى اكتساب كيفيات عيش ووجود تتلاءم مع وضعهم وموقعهم الجديد، ما ينتج منه

---

(٤٩) Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique: Précédeé de trois études d'ethnologie kabyle,* pp. 256-257.

(٥٠) Pierre Bourdieu, *Le Sens pratique*, le sens commun (Paris: Editions de Minuit, 1980), pp. 88-89.

في الحالات القصوى نماذج إنسانية درامية نجح الأدب العالمي في تصويرها أبدع تصوير، كما هو الحال مع نموذج «النساء العالمات»، ونموذج السيد جوردان في مسرحية «Le Bourgois gentilhomme» لدى موليير على سبيل المثال.

ثم إن التطبّع ليس بنيات دائمة فقط، تطبّع شخصية الفاعل بسمات مميزة دائمة لصيقة حتى بأبسط حركاته، أشبه ما تكون بالوشم، بل إنها بنيات منقولة، أو إن شئت إنها بنيات قابلة لأن تنقل من المجال الذي تكوّنت فيه أصلاً، لتستمر في الاشتغال ـ على هذا النحو أو ذاك ـ في مجالات وحقول أخرى تتناسب معها تطبّعات أخرى. فقد يكون الفاعل ـ على سبيل المثال ـ أباً في أسرة ما، يحكم ممارساته المختلفة في مجالها تطبّع أبوي، غير أنه عندما ينتقل لأداء وظائفه في المجال الأكاديمي، فإن ممارساته في هذا الفضاء الجديد لا يحكمها التطبّع الأبوي، بل يحكمها تطبّع أكاديمي يعرف به الإنسان الأكاديمي، يتميز به ويميزه عن غيره. ومع ذلك، فإن التطبّع الأول يبقى أثره ماثلاً في اشتغال الثاني، على الرغم من انمحائه أمام الثاني وتباعده عنه محتلاً الهامش في هذا المجال الجديد. ولنا في خبرات الحياة اليومية، وفي الأدب والفن، أمثلة عديدة متنوعة.

ليس التطبّع بنياتٍ مبنية مكتسبة، واستدخالاً رمزياً ـ في غمرة النشاط العملي ـ للخارجي، وطبيعة ثانية (اجتماعية ثقافية تاريخية)، دائمة وقابلة لأن تنقل من مجال اجتماعي إلى آخر فحسب، بل إنه فضلاً عن ذلك كله بنيات منتجة فاعلة في العالم الخارجي، يتم بها إدراك العالم وتقسيم امتداده وتصنيف عناصره ومكوناته وتسميتها، فتصبح دالة وذات معنى. إنها بعبارة أخرى بنيات معرفية ذهنية رمزية تورث القدرة لصاحبها على تقسيم العالم ورؤيته وفق خطاطات ومقولات للإدراك والحكم والفعل، لا تشتغل كمقولات منطقية فقط بل كأصناف وطبقات وفئات وأنواع وأجناس اجتماعية تاريخية موضوعية أيضاً. وكأن بورديو يعيد هنا إنتاج المبدأ الفينومينولوجي على طريقة ميرلوبونتي الذي لم يكن هو ولا فوكو يخفيان إعجابهما به، ذلك المبدأ القائل إن كل إدراك هو إدراك لشيء ما، ما يعني استحالة الفصل في فعل الإدراك (كفعل بانٍ) بين الذات المدركة والموضوع المدرَك، وانعدام حد فاصل ونهائي بين البنيات الذهنية الذاتية (التطبّع) والبنيات الاجتماعية الموضوعية (أي الفضاء الاجتماعي والمجالات والحقول التي يتكون منها). فالتطبّع إذاً بهذا المعنى بنيات بانية بقدر ما هو بنيات مبنية. بيد أن تلك البنيات الذهنية الرمزية البانية التي يستحيل

من دونها التمييز والإدراك والفعل، ويتعذر من دونها أن يكون العالم دالاً وذا معنى، ليست بنيات كونية ترانسندنتالية معطاة سلفاً في الذهن على الطريقة الكانطية أو الكانطية الجديدة، بل إنها بنيات مكتسبة مبناة (اجتماعياً ثقافياً وتاريخياً) لأنها ليست في نهاية التحليل ـ وفي جانب كبير منها ـ إلا نتاجاً لتمثل جسدي للبنيات الاجتماعية الموضوعية الخارجية ذاتها، تمثلاً يتحقق في شبكة علاقات القوى بين الفاعلين بواسطة التنشئة الاجتماعية، وتقنيات ترويض الجسد واستعماله اجتماعياً وثقافياً، وبواسطة العنف الرمزي، والمؤسسات التي تعبّر عن ذلك في الفضاء الاجتماعي كالأسرة والمدرسة والمسجد (أو الكنيسة أو البيعة). هكذا تنمحي لدى بورديو الحدود بين البنيات الذهنية الذاتية والبنيات الاجتماعية الموضوعية، ويصبح كل تحليل لأحدهما تحليلاً للعلاقة في ما بينهما.

وإذا كان التطبّع بنيات بانية تتجلى، كما قلنا مراراً، في استعدادات جسدية، يكتسبها الفرد من خارجه، تبنى في مجرى تاريخه المتصل بتاريخ جماعته، انطلاقاً من الشروط الموضوعية لموقعه ومكانته الاجتماعية، وتشتغل في الممارسة باعتبارها خطاطات للإدراك والتقييم والحكم والذوق، ومبادئ منتجة لرؤى العالم، منظمة للفعل (لكيفيات التصرف، وللتفضيلات والاختيارات في الممتلكات وللمواقف في الفن والدين والعلم والسياسة... إلخ)، بشكل يجعل تلك الأفعال والممارسات (خطابية أو غير خطابية) تنتظم في سلوك متماسك، وفي طراز للعيش، ما إن يظهر إلى الوجود حتى يجد نفسه منسجماً متكيفاً متطابقاً في الأغلب الأعم ـ انسجاماً موضوعياً ـ مع الأوضاع الموضوعية لإنجازه، أي مع المواقع والأصناف والطبقات الاجتماعية التي يتحدد بمسافاتها التفاضلية بنية الفضاء الاجتماعي برمته، ما يجعلنا نقول بوجود تناسب موضوعي بين فضاء التطبّعات (وبالتالي فضاء الأذواق والممتلكات والمواقف والخطابات ورؤى العالم) من جهة، وفضاء المواقع والطبقات والأصناف الاجتماعية من جهة أخرى، فإن هذا التطبّع يبدو من هذه الزاوية، بمثابة **مبدأ غير مختار، لاختيارات الفاعلين** في كل فضاءات ومجالات وجودهم الاجتماعي.

ولتقريب هذا المفهوم من الأذهان، يختار بورديو أمثلة من بحوثه الميدانية، مثل البحث الذي قام به حول اختيار التلاميذ الناجحين في البكالوريا لمسارهم الجامعي. يقول بورديو في هذا الصدد: «لقد درست

مؤخراً اختيارات التلاميذ الذين سيتوجهون بعد الباكالوريا لمتابعة دراستهم في التعليم العالي، وهو نظام معقد يمكننا تصوره كما لو كان غابة: فهناك من التلاميذ من سيتوجه فيها إلى اليمين، وهناك من سيتوجه إلى اليسار، وهناك من سيضيع في متاهاتها. لقد درست كيف يختار التلاميذ أن يدرسوا في المدرسة الوطنية للإدارة L'ENA، وفي المدرسة العليا للأساتذة (L'ENS)، وفي البوليتكنيك (Polytechnique). . . فخلصت إلى القول ـ معتمداً في ذلك على معطيات أمبريقية ـ إن كل شيء يجري كما لو كان الفاعلون الاجتماعيون (التلاميذ في هذه الحالة الخاصة) قد استبطنوا بنية تناقض هي نفسها بنية التناقض الموضوعية لهذا الفضاء الجامعي الذي سيلجّونه: التناقض بين (HEC) و(ENS)، أي بين عالم الأعمال من جهة، والشؤون الثقافية من جهة أخرى. وإذاً، لهؤلاء التلاميذ أنظمة تفضيل اكتسبوها في أسرهم: فنعثر في (HEC) على أطفال التجار أكثر فأكثر، ونعثر في (ENS) على أطفال الأساتذة أكثر فأكثر. وفي هذا السياق، فإن الاختيار الذي يبني الذهنيات الحديثة أكثر من غيره هو الاختيار بين: الفن/ والمال، غير النفعي/ والنفعي، الخالص/ وغير الخالص، الروح/ والجسد. هذا التناقض المهم هو الذي سيحدد التفضيلات في مجال اقتناء السيارة، وقراءة الصحف، والعطل، والعلاقة بالجسد، والجنس. . . إلخ.» وإذا كان التطبّع مبدأً غير مختار في اختيارات الفاعلين، مبدأً موحداً لاختياراتهم المتباينة في أسلوب عيش متماسك، وطراز للحياة منسجم يتناسب مع موقعهم في تراتبية الفضاء الاجتماعي، فإنه يمكننا الحديث عن وجود أصناف من التطبّعات تختلف من مجتمع إلى آخر، ومن جماعة إلى أخرى، ومن طبقة أو نوع أو جنس أو فئة مهنية أو عمرية إلى أخرى. . . فبغض النظر عن بعض الخطاطات والمبادئ الكونية التي يتقاسمها جميع البشر، والتي توجد في كل أصناف التطبّعات، كما هو الحال مثلاً في استعداد جميع البشر إلى إدراك العالم وتوجيه سلوكهم في متاهاته على أساس منطق العلاقات الثنائية (ليل/ نهار ـ أنثى/ ذكر ـ شر/ خير ـ حقيقة/ باطل. . . إلخ) أو الثلاثية التي تعد أحد متغيراتها على النحو الذي تقدم لنا الوقوف عنده مع كلود ليفي ـ شتراوس الذي لا يخفي بورديو المكاسب النظرية التي اكتسبها من بنيويته الصورية)، فإنه يمكننا التأكيد أن التطبّع أصناف متباينة، غير أن تباينها لا ينفي العلاقات المتبادلة في ما بينها على نحو يجعل كلاً منها شرطاً لإمكان الآخر: فإذا كان التطبّع لا يبدو ـ على نحو ملموس ـ بوصفه نحواً توليدياً للممارسات (خطابية كانت أو خطابية) وللاختيارات وأنماط العيش، إلا في صورة تطبّع

فردي، فإن فرديته لا تتحقق إلا من خلال استيعاب الفرد طيلة مساره الاجتماعي الشخصي ـ على شكل إرث ثقافي تاريخي ـ لتطبّع الجماعة التي ينتمي إليها سواء كانت تلك الجماعة مجتمعاً تاريخياً محدداً، أو طبقات اجتماعية، أو مجموعات إثنية لغوية أو جنسية (ذكورية ـ أنثوية)، أو أجيالاً متتابعة على مسرح الحياة الاجتماعية يرث اللاحق منها السابق ويحاول تجاوزه.

ومن هذه الزاوية، يمكننا الحديث عن تطبّع جماعي خاص بالفرنسيين، وعن تطبّع جماعي للإنكليز، وعن تطبّع آخر للمغاربة، كما يمكننا الحديث عن تطبّع طبقي في المجتمع الفرنسي أو الإنكليزي أو المغربي بموجبه يتمايز تطبّع الجماعات السائدة التي تحتل المواقع العليا في هذا المجتمع أو ذاك عن تطبّع الجماعات المسودة التي تحتل مواقع دنيا مثلاً. ويمكننا فضلاً عن ذلك كله، الحديث عن تطبّع نوعي فئوي مهني يتعلق بنوع الرأسمال الأغلب في الحجم الإجمالي للرأسمال الاجتماعي الممتلك، كما هو الحال في تطبّع المثقفين أو الأكاديميين، في مقابل تطبّع رجال المال والأعمال، وفي تطبّع النساء مقابل تطبّع الرجال في المجتمعات القائمة على أساس سيادة المبدأ الذكوري مثلاً، وفي تطبّع الأجيال الجديدة في مقابل الأجيال السالفة أو السائدة التي هي في طريق الانقراض، وفي تطبّع الأغلبيات الدينية أو الإثنية أو اللسانية... إلخ. في مقابل تطبّع الأقليات. ولا شك في أن الحدود بين أنماط التطبّعات المختلفة ترسم في الفضاء الاجتماعي لبني البشر دوائر متمايزة منفصلة مستقلة عن بعضها البعض الآخر، غير أن انفصالها وتمايزها هو بالضبط ما يجعلها تتداخل وتندمج ويحوي بعضها البعض الآخر، ابتداء من دائرة الفرد، والجنس، والعمر، فالأسرة، فالطبقة أو ما يماثلها من أصناف اجتماعية، فالمجتمع، والأمة... والإنسانية. ففي التطبّع الفردي، الذي يمكن تمثيله بنقطة في صفحة ورقة تتوالى دوائر أنماط التطبّعات حولها من أكثرها خصوصية إلى أكثرها عمومية وكونية، توجد كل تلك الدوائر، فهو يحويها بقدر ما تحويه، على نحو يختلف من فرد/ فاعل إلى آخر باختلاف مسارات حياته. ومن ثم يكون كل فاعل أشبه ما يكون بموناد ليبنتز: يجمع في كينونته بين الفردي والجماعي. فبقدر ما يكون الفاعل فرداً متميزاً متفرداً، يكون في الآن نفسه انعكاساً لكلية ينتمي إليها[٥١]. فإذا كانت أفعال الفاعلين تتلاقى وتتفاهم وتنسجم وتتطابق تطابقاً مزدوجاً: مع بعضها، ومع الواقع

(٥١) Mounier, *Pierre Bourdieu, une introduction*, p. 41.

الخارجي، فلأن سلوك كل فاعل يقوده بالضرورة تطبّع فردي يخصه، يشارك فيه فاعلون آخرون، لأنه انعكاس فردي لأنماط من التطبّعات الجماعية في الوقت نفسه.

وإذا كان هذا التطابق الموضوعي الذي يحدث على هذا الأساس، في علاقات القوى بين مختلف الفاعلين، بين بنياتهم الذهنية (مبادئ اختياراتهم وأذواقهم وأنماط تفكيرهم وخطاباتهم. . .)، وبنيات أوضاعهم السوسيوتاريخية (مواقعهم الطبقية، وخصائصهم الإثنية، والعمرية، والنوعية. . . إلخ)، هو الذي يمكّن الفاعلين من التواصل والتبادل والتفاهم من جهة، ويضفي الشرعية من جهة أخرى على الكون الاجتماعي (بهندسته ونظامه التراتبي)، موهماً الفاعلين بأنه نظام معطى بديهي معقول مطابق لضرورات الطبيعة والعقل، وأن كل ما يجري فيه مشروع وطبيعي (بالمعنى الفيزيائي والمعياري معاً). وكل الخطابات الأيديولوجية المحافظة التي تدافع عن مشروعية نظام العالم وأزليته، باسم شرع الله أو قواعد العقل أو ضرورات الطبيعة، لا تفعل شيئاً آخر غير تنشيط وتفعيل هذا الاعتقاد الواهم المسجل في تطبّع الفاعلين والذي يعبّر عن ذاته عملياً في رضوخهم لنظام العالم على الرغم من تناقضاته، وعماهم عن رؤية اختلالاته ومظاهر اعتباطيته وعسفه وعنفه، وتعاونهم مع السلط القائمة في تأبيد سيطرة هم ضحاياها الأولون.

أما في الواقع، فإن هذا التطابق الذي يوهمنا ببداهة الكون الاجتماعي، وبمعقولية هندسته الاجتماعية، وبشرعية أبدية مطلقة لنظامه التراتبي، هو تطابق موضوعي ينجم عفوياً (أي من دون أن يكون بالضرورة نتاجاً لتشريع قانوني مسبق واعٍ وهادف وإرادي) عما يجري من تفاعلات غنية بين الفاعلين في إطار علاقات القوى التاريخية التي تربط في ما بينهم على نحو تصبح معه الحياة الاجتماعية أمراً واقعياً.

ففي علاقات القوى هذه (التي هي علاقات معنى أيضاً) بين الفاعلين المزودين بتطبّعات متماثلة، كل فاعل يفعل فعله آخذاً بعين الاعتبار ما قد ينجم عن فعله من عواقب تتخذ في الأغلب صفة رد فعل للفاعلين الآخرين الداخلين معه في علاقات تفاعل، وعندما يفعل هؤلاء ردود أفعالهم فإنهم يفعلونها وهم يتوقعون ما قد تكون عليه ردور أفعال ذلك الفاعل. وهكذا، إلى أن يتوهم الملاحظ الخارجي لهذه الأفعال وردود الأفعال التي هي نفسها أفعال تستدعي ردود أفعال ملائمة لها (كما يحدث في نقلات لعبة الشطرنج

مثلاً)، إن غاية كل فعل هو أن يجعل رد الفعل ممكناً على رد الفعل الذي يثيره هو، وكأن ترابط الأفعال وردود الأفعال في هذه التفاعلات البشرية التي تبني نسيج الحياة الاجتماعية، وتفككها، وتعيد بناءها باستمرار، خاضع لغائية واعية، ولاستراتيجيات محكمة، في حين أن الواقع غير ذلك تماماً. ففي مبدأ تسلسل هذه الأفعال يوجد التطبّع الذي يجعلها تنتظم موضوعياً كاستراتيجيات»، من دون أن تكون أبداً نتاج قصد استراتيجي حقيقي (وهو ما يفترض مثلاً أن تكون قد أُدْرِكت كاستراتيجية ضمن استراتيجيات ممكنة). وإذا لم يكن مستبعداً أن تكون أجوبة التطبّع مصحوبة بحساب استراتيجي يرمي إلى أن يحقق على صعيد شبه واعٍ ما يحققه التطبّع على صعيد آخر، أي تقييماً لفرص تفترض تحويل آثار الماضي إلى مستقبل منشود مرغوب فيه، فإنها مع ذلك تتحدد **أولاً** بعلاقتها بحقل الإمكانات والطاقات الموضوعية المندرجة مباشرة في الحاضر، أشياء علينا أن نفعلها أو ألا نفعلها، أن نقولها أو ألا نقولها، بالنسبة إلى الآتي الذي يطرح ذاته باستعجال وطموح إلى الوجود يلغي كل مناقشة ومداولة، عكس المستقبل منظوراً إليه كإمكان مطلق بالمعنى الهيغلي (. . .). وإذا كنا نلاحظ باستمرار ترابطاً وثيقاً بين الاحتمالات الموضوعية المبنية علمياً (كفرص الولوج إلى التعليم العالي أو إلى المتاحف. . . إلخ)، والآمال الذاتية (أو الحوافز)، فإن ذلك لا يعني أن الفاعلين يضبطون آمالهم ضبطاً واعياً كي تتلاءم مع تقييم دقيق لفرص نجاحهم على شاكلة لاعب يضبط لَعِبَه وفق معرفته التامة بفرصه في الربح. .»، بل يعني فقط أن تطبّع أولئك الفاعلين الذي تكوَّن في مجرى تاريخهم الفردي (من خلال تجارب حياتهم التي تضرب بجذورها في تجارب الطفولة الأولى) وتاريخ الجماعة أو الطبقة التي يتنمون إليها تبعاً لما يمتلكونه من رساميل، يقود سلوكهم بطريقة تتحول معها ـ من حيث لا يعون ـ الضرورة إلى فضيلة، ويصبح معها ما لا تسمح بتحقيقه الشروط والأوضاع الموضوعية أمراً غير مرغوب فيه، بل قد تعمى عن إدراكه العين ويصبح لامفكَراً فيه. ينبغي ألا ننسى أن التطبّع هو استبطان ذاتي للأوضاع الموضوعية (أي للأشياء والمؤسسات)، وأن الاجتماعي هو دوماً فعل دينامي، فعل قيد الإنجاز، فعل تاريخي، وأن التاريخ يبدو في مظهرين: «التاريخ في مظهر متموضع، أي التاريخ وقد تراكم عبر الزمن في الأشياء (. . .)، والتاريخ المتمثّل في الأجساد، وقد أصبح تطبّعاً». ومن هنا هذا التلاؤم العفوي ـ في الأغلب ـ بين الآمال الذاتية للفاعلين في نجاح أفعالهم وسلوكاتهم، أي بين ما يقدرونه

ممكناً، والاحتمالات الموضوعية لنجاحها في الواقع، تلاؤماً يصبح معه الممكن محتملاً، والعالَم الاجتماعي بديهياً، طبيعياً، مشروعاً.

ولعل هذا ما جعل بورديو يستشهد يديفيد هيوم (Hume) الذي قال في رسالته عن **الطبيعة البشرية** «إننا ما إن نعرف أن إشباع الرغبة أمر مستحيل، حتى تتلاشى الرغبة وتتبدد»، وبماركس الذي قال في **مخطوطات ١٨٤٤** «إنني مهما كنت، إذا لم يكن لي نقود السفر، فإنه لن تكون لدي حاجة حقيقية للسفر. ومهما كنت، إذا كانت لدي مَلَكة للدراسة، لكن من دون نقود للانقطاع لها، فإنه لن تكون لي مَلَكة للدراسة، مَلَكة فعلية حقيقية». وهذا ما يفسر هذا التطابق المدهش الذي يحدث موضوعياً بين الأفعال والممارسات والسلوكات، والفرص الموضوعية لنجاحها، من دون أن يكون ذلك التطابق ناجماً عن أي تخطيط واعٍ، أو حساب أو تقدير عقلاني من قبل الفاعلين لفرص نجاح أفعالهم، بلٍ يكون في الأغلب ناجماً من ارتجال أشبه ما يكون بحس اللعب.

وفي هذه القدرة على ارتجال مواقف وسلوكات وأفعال تتلاءم مع وضعية اجتماعية معينة (أو سياق اجتماعي معين)، تشبه قدرة لاعب الكرة مثلاً على ارتجال الحركات والأفعال الملائمة لكل وضعية توجد عليها علاقات اللعب التي هي علاقات قوى وتنافس بين مختلف اللاعبين، يكمن الحس العملي. فالحس العملي الذي يقود اختيارات الفاعلين، في مضمار الحياة الاجتماعية، لسلوكاتهم وأفعالهم، ما يفكرون فيه وما لا يفكرون فيه، ما يقولونه وما يسكتون عنه. . . إلخ بشكل يجعلها منسجمة مع بعضها، متطابقة مع سياقاتها وأوضاعها الملموسة، من دون أن تكون نتاجاً لخضوع واعٍ وإرادي لقواعد أو معايير مسبقة أو لغايات ومقاصد محددة سلفاً، هو أشبه ماً يكون بحس اللعب الذي يقود اختيارات الفاعلين لتموقعاتهم في مضمار اللعبة ولحركاتهم المختلفة، فتأتي منسجمة متناسقة مع الأوضاع الملموسة التي تمر بها اللعبة من دون أن يكون ذلك التناسق والانسجام ناجماً من مجرد تمارين وتطبيقات واعية لقواعد اللعب. وكما أن المتكلم، أو الكاتب، ينتج خطابه من دون استحضار واعٍ ومقصود لقواعد النحو، أو البلاغة، أو للسانيات دو سوسير، فيأتي مع ذلكً كله ذلك الخطاب منسجماً متطابقاً ـ إلى هذا الحد أو ذاك ـ مع تلك القواعد (فيبدو مدى تطابقه معها على نحو بُعدي، أي إن تطابقه مع القواعد لا يبدو إلا بعد أن ينجز ويكتمل ويصبح موضوعاً لخطاب تحليلي آخر، أي لنوع من الميتاخطاب)، فإن الفاعل (واللاعب أيضاً) يواجه أوضاعاً

مختلفة، تتغير باستمرار، فيكون عليه أن يبدع لها على الفور الأجوبة **الملائمة** من دون أن يستحضر في ذهنه الواعي كل القواعد والمعايير التي عليه أن يحترمها في أجوبته حتى تكون ملائمة، لأنه لا يتوافر في كل وقت على الوقت الكافي للتأمل والتفكير ورسم الخطط والاستراتيجيات والغايات القبلية.

ومع ذلك، فإن الأجوبة التي يرتجلها تكون في الأغلب ـ عندما تحلل تحليلاً بعدياً على ضوء الأعراف والعادات والقوانين السائدة في المجتمع، وغايات ومقاصد الفاعل، أو على ضوء قواعد لعبة اللاعب ورهاناته ـ منسجمة متطابقة موضوعياً مع أوضاع المجتمع وقواعده، وسياقات فعل الفاعل ورهاناته، وقواعد اللعبة ورهاناتها النوعية. . . إلخ.

وإذا كانت الحياة الاجتماعية لعبة، وكان الفاعل الاجتماعي لاعباً بامتياز، فلأن اللعبة لا تكون لعبة إلا لكونها نسقاً من القواعد. فحيثما كان الحديث عن لعبة، كان الحديث عن قواعد. غير أن القواعد لا تكوِّن لعبة إلا إذا تمثّلها تمثّلاً جسدياً أشخاص معينون خلال مدة من الزمن يتمرنون على تطبيقها تحت إشراف مدربين، وأخذوا ينسونها كلما انهمكوا في اللعب. وإن نسيانها على مستوى الفكر الواعي الغائي، هو الشرط اللازم لحضورها الوازن في توجيه السلوك العملي توجيهاً يجعله على الرغم من طابعه الارتجالي الفوري كما لو كان خاضعاً لقواعد، سلوكاً منظماً منسقاً متلائماً تلاؤماً موضوعياً مع أوضاعه الاجتماعية، ومع الأهداف والغايات التي يأمل بلوغها الفاعل أو اللاعب. وإن تمثّل البنيات والقواعد في المراحل الأولى من الطفولة قبل تبلور الوعي وخلال تبلوره على نحو عملي يؤدي فيه التلقين والمحاكاة دوراً حاسماً، ونسيان القواعد بعد تمثّلها على شكل استعدادت جسدية، وحضورها على نحو لاشعوري في توجيه السلوك العملي **قيد الإنجاز** في وضعيات ملموسة (أي في توجيه الاختيارات والتفضيلات والمواقف، وتحديد الأذواق والأحكام والخطابات والتمثلات والأفعال)، هو ما يسميه بورديو **بالحس العملي**. ولا شك في أن هناك قرابة بالمعنى الجينيالوجي بين مفاهيم بورديو في هذا الصدد وبين ما وقفنا عنده طويلاً لدى نيتشه في ما يتعلق بالنسيان والذاكرة والإدراك والقوة. . . إلخ.

بيد أن تلك القرابة لا تقف عند هذا الفيلسوف، بل تتعداه لتجمع بين بورديو وفيلسوف آخر هو لودفيغ فيتغنشتين (Ludwig Wittgenstein) (١٨٨٩ ـ ١٩٥١).

تبدو هذه القرابة في كونهما معاً يذهبان إلى أن السلوكات الإنسانية، بل

وأشكال الحياة الاجتماعية المختلفة، ليست إلا لعبة اجتماعية خاضعة لقواعد، من دون أن تكون ـ مع ذلك ـ نتاجاً للخضوع للقواعد، وأن تلك القواعد اجتماعية بما فيها ـ بحسب فيتغنشتين ـ قواعد الرياضيات التي تشكّل عائلة من التقنيات وتمتلك في نظره «حالة مدنية» من دون أن تمتلك حالة «خالصة»، وأن «معرفة» اتباع القواعد في الممارسات البشرية (كاتقان لغات أجنبية، أو اتقان لعبة الشطرنج أو الحساب الذهني. . .)(٥٢)، قدرة عملية لا تنتمي إلى المعرفة النظرية (Knowing That)، بل إلى المعرفة العملية (Knowing How)، أي إلى الحس العملي بتعبير بورديو.

ذلك أن الفاعل وهو يقوم بتلك الممارسات لا يكون واعياً تمام الوعي بالقواعد التي تحكمها وتنتظم بها، ما يجعل مفكراً مثل فيتغنشتين يطرح على نفسه السؤال التالي: «كيف يكون علي أن أحدد القاعدة التي يلعب وفقها (الفاعل) وهو نفسه لا يعرفها»(٥٣).

وهذا السؤال الذي صاغه فيتغنشتين على شكل مفارقة هو الذي أجاب عنه بورديو من خلال مفهوم التطبّع. وها هنا أيضاً نجد قرابة نظرية بين العالم والفيلسوف، من حيث إن فيتغنشتين يعطي دوراً مهماً للجسد في تكوّن الحس العملي الذي يشكّل المنطق الداخلي للأفعال والممارسات. ذلك أن خضوع ممارسات الفاعل خضوعاً لاشعورياً لمجموعة من القواعد يتم من خلال ترويض المجتمع للجسد.

وإذا كانت الممارسات تبدو منتظمة ومتناسقة مع بعضها البعض، فإن ذلك الانتظام والتناسق لا يعود بالكامل إلى وعي الفاعل وتخطيطه القبلي، بل يعود في معظمه إلى التلقين والتدريب والترويض الذي يخضع له الفاعل في المجتمع ومؤسساته المختلفة(٥٤). وهذا ما يذكّرنا بمفهوم «التمثل الجسدي لما هو اجتماعي» لدى بورديو.

هكذا إذن، تكون قدرة الفاعل (أي كفاءته) على اتباع القاعدة في ما ينتجه من أفعال، من قبيل المعرفة العملية التي لا يكتسبها إلا بالممارسة العملية.

---

(٥٢) Christiane Chauviré, «Des philosophes lisent Bourdieu (Bourdieu/Wittgenstein: La Force de l'habitus),» *Critique*, nos. 579-580 (aout-septembre 1995), p. 549.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٥٥٠.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٥٥٠ ـ ٥٥١.

بيد أن الكفاءة بمفهوم فيتغنشتين تتميز بعدئذ عن مفهوم التطبّع لدى بورديو من حيث إن الكفاءة كقدرة على اتباع القواعد ليست مبدأً سببياً ـ آلياً لتفسير ممارسات الفاعل، ممارساته المنتظمة، بل مجرد مبررات يدلي بها الفاعل للتصرف بهذا الشكل أو ذاك، مبررات تشكّل في نهاية التحليل اشتراطاً منطقياً للتصرفات والأفعال والسلوكات، يختلف تماماً عن الاشتراط السببي الآلي. فالقواعد ليست قوة مولدة إجبارية قسرية تقود السلوكات والأفعال بطريقة حتمية آلية، بل مجرد سلطة تقود الأفعال والممارسات من دون أن تكرهها[٥٥]. فالقواعد سلطة إرشادية هادية لا قوة إكراه وقسر وإجبار. والعلاقة بينها وبين أفعال الفاعل وممارساته ليست علاقة ضرورية (بالمعنى الآلي) تقضي على حرية الفاعل وتحرمه من أي قدر من العفوية والارتجال، لأن الفاعل وهو يتبع القواعد ويخضع لها ويتعلمها لا يفقد بذلك حريته في أفعاله. وبهذا حاول فيتغنشتين أن يصفي حسابه مع هذا النوع من ميتالوجيا القواعد، مؤكداً أن «القواعد ليست أكثر إكراهية وقسراً وإجباراً للفاعل من العلامات التي ترشده إلى الطريق»[٥٦].

وبعبارة أخرى، فإن العلاقة بين القواعد والممارسة ـ لدى فيتغنشتين، كما لدى بورديو ـ تشبه إلى حد كبير العلاقة التي أقامها دو سوسير بين اللغة والكلام، من حيث إن الكلام يفترض وجودُه وجودَ اللغة وجوداً قبلياً، بيد أن اللغة لا تحافظ على وجودها في الآن نفسه إلا من خلال الأفعال والممارسات الكلامية. وهذه الممارسات الكلامية لا تعيد إنتاج اللغة، ولا تحافظ على وجودها فقط، بل تجددها وتغيرها على مرّ الزمن. ومن ثم، فإن «القاعدة لا توجد إلا في الممارسة، وهي ما يحرك الممارسة في كل آونة وحين، وهي مسجلة في أفكارنا، ودماغنا، أو جيناتنا أو في أي شيء آخر من هذا القبيل، وليست مجرد صيغة نظرية وراءها. وبهذا ندرك لماذا كانت القاعدة في كل آونة هي ما تصنعه الممارسة»[٥٧].

هذه العلاقة التفاعلية هي التي تميز بورديو وفيتغنشتين عما يسميه بورديو نفسه بالموقف النظري **المثقفي** للبنيويين الصوريين من أتباع شتراوس ودو سوسير والشكلانيين الروس وفوكو **الكلمات والأشياء** بصفة خاصة.

---

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٥٥١.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٥٥٢.

(٥٧) Charles Taylor, «Suivre une règle,» *Critique*, nos. 579-580 (aout-Septembre 1995), p. 570.

ذلك أنه إذا كانت كلمة «قاعدة» لا تخلو من لبس ما دامت تدل مرة على ما تدل عليه كلمة قانون بالمعنى الحقوقي للكلمة، ومرة أخرى تدل على وجود انتظام يسود الأشياء والممارسات، ومرة ثالثة تدل على النموذج الذي يبنيه الباحث في إطار تخصصه العلمي كي يفسر به الواقع العملي(٥٨) فإن القاعدة بالمعنى الأول قد قاد عدداً من الإثنولوجيين إلى تصور الكون الاجتماعي تصوراً تشريعياً (كما لو كانت جميع الممارسات الاجتماعية بما فيها الممارسات الخطابية تطبيقاً واعياً لمدونات نحوية قانونية. . . إلخ)، غير أن عدداً من القرائن تثبت أن الناس لا يمتثلون للقاعدة بهذا المعنى إلا إذا كان امتثالهم لها يعود عليهم بالمنفعة (كما هو الحال في الزواج بابنة العم لدى قبايل الجزائر مثلاً)(٥٩)، وإنهم لا يسعون إلى توثيق قانوني دقيق لمعاملاتهم إلا في الحال التي يكون فيها الخطر المحدق بها محتملاً (كما هو الحال في الزواج بالأجنبي لدى القبائليين أيضاً(٦٠)، أو في حال الزيجات بين القبائل الغريبة بعضها عن البعض الآخر، حيث يمكن أن تتحول الألعاب الطقوسية وألعاب الرماية إلى حرب ضارية لا تبقي ولا تذر). أما إذا كانت القاعدة بالمعنى الثاني تشير لدى عدد من الإثنولوجيين إلى الانتظام الناجم ـ في اعتقادهم ـ من الخضوع الآلي لإكراه العادات والتقاليد والأعراف والطقوس الجاري بها العمل وسط القوم، فإن بحوث بورديو نفسه عن القبائل أثبتت ـ عكس هذه النزعة القانونية المتطرفة ـ أن «القانون

---

(٥٨) Pierre Bourdieu, *Choses dites*, le sens commun (Paris: Editions de Minuit, 1987), pp. 76-77.

(٥٩) يقول بورديو في هذا الصدد: «إننا نعثر في كل مكان على معايير وقواعد وأوامر وقانون قبلي: إنها الأمثال والمبادئ الصريحة المتعلقة باستعمال الزمن وتقويمات الحصاد (والفلاحة) والتفضيلات المقوننة في مجال الزواج، والعادات. بيد أن الإحصائيات ـ وهي نافعة جداً في هذه الحال، تبين أن الممارسات لا تخضع إلا استثنائياً للمعيار: فالزيجات بابنة العم المعترَف بأفضليتها ـ على سبيل المثال ـ هي تطابق بين الممارسة والقاعدة يعود بالربح الرمزي الإضافي الكامن في أن يكون المرء ممتثلاً للقاعدة (En régle) محترماً لقيم الجماعة.. ومن المعروف أن تلك الزيجات، وهي تشير إلى إلى امتثال الممارسة لقواعد الجماعة، إنما تستلهم أسباباً وغايات مغايرة». انظر: Pierre Bourdieu, «Habitus, code et codification,» *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 64 (septembre 1986), p. 40.

(٦٠) يقول بورديو إنه «يمكننا أن نطرح كقانون عام بأنه كلما كان الموقف خطيراً كلما كانت الممارسة تنحو نحو أن تصبح مقوننة. فدرجة القوننة تختلف باختلاف درجة الخطر. وهذا ما نراه ماثلاً في حال الزواج فكلما كان الزواج يربط بين جماعات متباعدة، كلما كان الربح الرمزي كبيراً، كلما كبر الخطر. وفي هذه الحال بالضبط نحصل على درجة عليا من صورية الممارسات العملية وتشكلها. ها هنا نجد عبارات التأدب الأكثر تهذيباً، والطقوس الأكثر صياغة». انظر: المصدر نفسه، ص ٤٠ ـ ٤١.

العرفي ليس إلا تسجيلاً لأحكام متوالية أُنتجت ـ بصدد انتهاكات خاصة ـ انطلاقاً من مبادئ التطبّع بدليل أننا نستطيع إعادة إنتاج أحكام القضاء العرفي التي أصدرها في حق انتهاكات ملموسة انطلاقاً من مجموعة قليلة من المبادئ البسيطة التي تنتظم وفق علاقات ثنائية (كالتي رأيناها عند شتراوس أو فوكو) كالليل والنهار، والداخل والخارج. . .) والتي يتكون منها التطبّع، والتي تتشكّل على أساسها رؤية العالم، على نحو تكون معه». الجريمة المرتكبة في الليل أكثر خطورة من تلك المقترفة في النهار، وتلك المقترفة داخل البيت أخطر من تلك المقترفة خارجه. . . إلخ. وما إن نفهم هذه المبادئ حتى نتمكن من التنبؤ بأن من اقترف هذا الخطأ سيعاقب بهذا العقاب، أو أنه. . . سيعاقب عقاباً أكثر أو أقل قسوة من ذلك الذي سيقترف خطأً آخر[٦١].

وهذا يعني أن انتظام هذه الممارسات لا يعود إلى خضوعها القسري والآلي للقانون العرفي، بل يعود إلى تلك المبادئ الثنائية الصورية المتمثلة تمثّلاً جسدياً، في ما يسميه بورديو بالتطبّع، والتي توج، كما رأينا، في أصل انبثاق الممارسات وانتظامها.

وإذا كان صحيحاً أن الممارسات في المجتمعات الحداثية (المتمايزة اجتماعياً) تخضع لمدونات ومساطر وتقنيات قانونية صورية، متشكّلة بدقة، صريحة ومعلنة، أكثر بكثير مما تخضع له في المجتمعات التقليدية، فإن ذلك لا يمنعنا من التأكيد أن سلوك الفاعلين الاجتماعيين فيها يبقى خاضعاً في نسبة كبيرة منه لذلك الارتجال، وتلك العفوية، اللتين يعمل التطبّع ـ في إطار التباسهما ـ على أن يكون أساساً موضوعياً لانتظام ذلك السلوك وانسجامه مع ذاته ومع الأوضاع والظروف الخارجية، لا يحد من انتظامه وانسجامه إلا حدود التطبّع ذاته. بيد أن بورديو يؤكد أنه إذا ما قارنّا بين السلوك المستنبط من قاعدة قانونية، والسلوك المتولد عن التطبّع، فسنلاحظ فرقاً جوهرياً يتمثل في أن السلوك وفق قاعدة قانونية أكثر انتظاماً من السلوك الناجم عن التطبّع». فللتطبّع جانب مرتبط بالغامض والملتبس. ولأن التطبّع عفوية توليدية تثبت ذاتها في المواجهة المرتجلة مع أوضاع متجددة باستمرار، فإنه خاضع لمنطق عملي، منطق الغامض، والتقريبي، الذي يحدد العلاقة العادية

(٦١) المصدر نفسه، ص ٤٠.

بالعالم...»[٦٢]. وإذا كان هذا الانفتاح، أو هذا اللايقين، الذي يتميز به التطبّع، أو بالأحرى الممارسات والسلوكات المتولدة عنه، لا يمنعمنا من التنبؤ التقريبي بما يمكن أن يصدر عن هذا الفاعل أو ذاك في وضع معين، فإننا ـ مع ذلك ـ لا نستطيع الاعتماد عليه كلية في الأوضاع الخطيرة التي قد تفاجئنا بأوخم العواقب ما يجعلنا نتجه اتجاهاً واعياً قصدياً إلى تقعيد الممارسات تقعيداً قانونياً دقيقاً. فكلما كانت الأوضاع التي يمارس فيها الفاعل «حبلى بعنف يوجد في حال إمكان، كلما كانت الحاجة إلى وضع أشكال، كلما تخلى السلوك المتروك بكل حرية لارتجالات التطبّع عن مكانه لصالح السلوك المقوعد بكل دقة بواسطة طقوسية ممأسسة منهجياً، بل بالأحرى مسننة. يكفي أن نذكر (على سبيل المثال) اللغة الدبلوماسية أو القواعد البروتوكولية التي تضبط الإعداد للاستقبالات ولحسن الاستقبالات في الأوضاع الرسمية... أن نسنن معناه في الآن نفسه أن نحسّن وأن نضفي أشكالاً. وإن الضبط الثقافي هو دوماً ضبط للأشكال»[٦٣].

ولما كانت المجتمعات الحداثية شديدة التشكّل، لا نجد فيها مجالاً من مجالات النشاط والممارسة الاجتماعية خلواً من التقعيد والقوننة، فإن الحياة فيها أشبه ما تكون باللعب (بالمعنى الذي يحيل فيه اللعب إلى القانون والقاعدة، فليس هناك لعب من دون قانون ولا قاعدة). ويمكن تفسير الامتياز الذي يحظى به النابغون في المجالات الاجتماعية الأكثر تشكّلاً كالمجال العلمي أو الحقوقي بكونهم تمثلوا قوانين المجال وقواعده، وتعرفوا إلى المنافسين المحتملين فيه، وعرفوا كيف يلعبون بقواعد اللعب (إذ كل مجال اجتماعي لعبة ذات قوانين وقواعد مضبوطة)، إلى أبعد حد، أي إلى حد انتهاكها وخرقها، وأن يبقوا مع ذلك في وضع منضبط لها، في وضع قانوني[٦٤].

أما المجتمعات التقليدية التي تتميز بضعف التخصص وتقسيم العمل، أي بضعف التمايز في مجالات محددة، فإنها ضعيفة التشكّل، لا تخضع فيها جلّ الممارسات للمدونات القانونية، وللسنن والقواعد المعلنة، بل تخضع فقط للعلاقات الشخصية، «لحس اللعب والارتجال، ويجب على من يريد البقاء

---

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٤٠.
(٦٣) المصدر نفسه، ص ٤١.
(٦٤) المصدر نفسه، ص ٤١.

والسيطرة فيها بصفة خاصة، أن يتوافر على عبقرية في العلاقات الاجتماعية، وعلى حس لعب، خارق للعادة بشكل مطلق. يجب عليه أن يكون فيها من دون شك أكثر دهاء مما يكون عليه في مجتمعاتنا»[٦٥]، أي في المجتمعات الحداثية.

وبصفة عامة، يمكننا القول إنه إذا كان الناس يمتثلون في أفعالهم - هنا وهناك، وبدرجات وكيفيات متفاوتة - لقواعد اللعب، فإنهم يمتثلون لها متى كانت في مصلحتهم، لا تتعارض مع **استراتيجية** أفعالهم الرامية إلى تحسين موقعهم في علاقات القوة التي تربطهم بغيرهم من الناس في مجال السلطة والثروة والشهرة والوجاهة والمحترمية. أما إذا تعارضت معها، فإنهم يميلون عادة إلى خرقها، وإلى ممارسة نوع من **اللعب المزدوج** الذي يبدو فيه الفاعل وهو يتجاوز القواعد ممتثلًا لها، وعندئذ فهو لا يكتفي باللعب وفق قواعد اللعب، بل يتجاوز ذلك إلى اللعب بقواعد اللعب ذاتها. وهذا ما حدا ببورديو إلى التأكيد أننا عندما نستعمل صورة اللعب للحديث عن المجتمع وقضاياه، فإننا لا نفترض وجود مشرّع اخترع اللعب ووضع له قواعد على شاكلة عقد اجتماعي، وما على الفاعلين إلا الخضوع في حركاتهم وسكناتهم لذلك العقد ولتلك القواعد التي يعرفونها مسبقاً معرفة كلية تامة، بل إننا نعتقد على العكس من ذلك أن الناس متى اجتمعوا اشتركوا في نشاط مقوعد خاضع لبعض **الانتظامات** (Régularités) من دون أن يكون بذلك نتاجاً ميكانيكياً لخضوعهم **للقواعد** (Règles).

وهذا يعني أن الناس يتوافرون على حرية ارتجال واختراع أفعالهم. بيد أن تلك الحرية تبقى محدودة بحدود اللعب ذاته.

وإن مفهوم الاستراتيجية هو المفهوم الذي يعبّر عن هذا الالتقاء الحميمي في كل فعل بشري، اجتماعي تاريخي ثقافي، بين لاوعي الناس بما يفعلونه ووعيهم العقلاني به، وبين الأسباب والضرورات التي أكرهتهم على فعله والمقاصد والغايات والدلالات التي يرتجلونه تبعاً لها بكل حرية. ولعل هذا ما جعل بورديو يعرف **الاستراتيجية** بكونها «نتاجاً لحس عملي شبيه بحس اللعب، لعب اجتماعي خاص، محدد تاريخياً، يكتسب منذ الطفولة بالاشتراك في الأنشطة الاجتماعية، وبصفة خاصة بالاشتراك في ألعاب الطفولة كما هو الحال في «القبائل» وفي غيرها من مناطق العالم من دون شك.

---

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٤٢.

وإن اللاعب الجيد، الذي هو اللعب وقد تجسد في صورة إنسان، ليفعل في كل ظرف ما يتعين فعله، أي ما يتطلبه اللعب ويفرضه. وهذا يفترض اختراعاً دائماً ضرورياً للتكيف مع أوضاع متنوعة إلى ما لا نهاية له، ولا تكون متطابقة أبداً مع ذاتها تطابقاً تاماً. وهو ما لا يضمنه الخضوع الميكانيكي للقاعدة الصريحة المدونة متى وجدت»[٦٦].

وإن الانتقال من الحديث عن القاعدة كمبدأ للأفعال والممارسات، إلى الحديث عن الاستراتيجيات كمبدأ حقيقي لها، الاستراتيجيات لا بمعناها الاعتيادي الدال على تحديد الاختيارات ورسم مخططات للفعل على نحو واعٍ قصدي، بل بمعنى «الحس العملي أو إذا شئنا ما يسميه الرياضيون بحس اللعب منظوراً إليه كإتقان عملي لمنطق اللعب أو للضرورة المحايثة له التي تكتسب بخبرة اللعب وتشتغل خارج الوعي والخطاب (على طريقة تقنيات الجسد مثلاً)»[٦٧]، إن هذا الانتقال لا يعني استبدال مصطلح بآخر وكفى، بل يعني تغييراً في النظرة ووجهة النظر: إنه يعني أنه علينا أن «نتلافى جعل النظرية التي نبنيها قصد تفسير ممارسات الفاعلين، مبدأ لتلك الممارسات» نفسها[٦٨].

ها هنا نصل إلى المعنى الثالث والأخير الذي تدل عليه كلمة «القاعدة»، المعنى الذي تكون به دالة على النظرية أو النموذج النظري الذي يبنيه العالم في مجاله الأكاديمي قصد تفسير هذه اللعبة الاجتماعية التي ينخرط فيها جميع الناس بجدية بالغة قد تصل إلى حد المغامرة بالحياة، لعبة الواقع العملي، واقع الأشياء والممارسات والتمثلات والخطابات المختلفة.

بيد أن هذا النموذج النظري الذي يبنيه الإنسان الأكاديمي (عالماً كان أو فيلسوفاً أو باحثاً أو مؤلفاً) قصد تفسير ما يفعله الناس في الكون (بما فيه الكون الاجتماعي)، ليس في نهاية التحليل إلا وجهة نظر يبنيها صاحبها انطلاقاً من موقعه في المجال الأكاديمي، ذلك الموقع الذي يؤسسه كإنسان أكاديمي، ويؤسس نموذجه النظري كوجهة نظر أكاديمية، أو بالعبارة التي اقتبسها بورديو عن أوستين (Austin)[٦٩]: كوجهة نظر سكولائية. ومن دون

---

(٦٦) Bourdieu, *Choses dites*, p. 79.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٦٩) Bourdieu, *Raisons pratiques: Sur la théorie de l'action*, p. 217.

امتلاكها لا يمكن أن يتم الاعتراف به كإنسان أكاديمي (Homo academicus) أو كإنسان سكولائي (Homo scholasticus).

رابعاً: الرؤيــة السكولائيـة

ويمكن القول إن وجهة النظر السكولائية التي يشترك فيها جميع الفاعلين في الحقل الأكاديمي، بل في الحقل الثقافي بمختلف أشكاله، هي الثمن الذي يدفعه كل واحد منهم لولوج ذلك الحقل واحتلال مكان معترف به فيه[٧٠]. فبالقدر الذي تميز به وجهة النظر السكولائية الإنسان الأكاديمي عن غيره من الناس، وبالقدر الذي تشرط وجوده ووضعه، بالقدر الذي تكون به ـ هي الأخرى ـ مشروطة اقتصادياً واجتماعياً وتاريخياً. . . بالشروط ذاتها التي تحدد وجوده وموقعه في الحقل السكولائي. وهذه الشروط هي التي تدل عليها كلمة (Skholé) ذاتها.

تدل كلمة (Skholé) على الوقت الفارغ، وعلى المدرسة في الآن نفسه[٧١]، بل إن المدرسة (L'Ecole) أو (School) المشتقتة من تلك الكلمة ذاتها، لا تعني شيئاً آخر غير شكل من أشكال الفراغ أو الوقت الفارغ وقد اتخذ طابعاً مؤسساتياً. أما وجهة النظر السكولائية فهي «وجهة نظر خاصة عن العالم واللغة أو أي موضوع آخر من موضوعات الفكر، أصبح وجودها ممكناً بفضل الوضعية السكولائية. تلك الوضعية المؤسسة اجتماعياً التي يمكننا فيها أن نتجاهل البديل المشترك بين أن نلعب ونمزح، وأن نكون جادين، وذلك بأن نلعب بجد، وأن نأخذ أمور اللعب مأخذ جد، وأن نهتم بجد بالمشاكل التي يجهلها الناس الجادين والمشغولين حقاً إما بشكل فاعل أو سلبي»[٧٢].

وإذا كان عامة الناس ـ بسبب كونهم منخرطين في الصراع اللانهائي من أجل الإيفاء بضرورات الحياة العملية وإكراهاتها ـ لا يجدون الوقت الكافي

---

(٧٠) يقول بورديو: «L'Adoption de ce point de vue scolastique est le droit d 'entrée tacitement exigé par tous les champs savants: la disposition «neutralisme» (au sens de husserl), impliquant la mise en suspens de toute thèse d'existence et de toute intention pratique, est la condition-au moins autant que la possesion d'une compétence spécifique-de l'accés au musée et à l'œuvre d'art. Elle est aussi la condition de l'exercice scolaire comme jeu gratuit, expérience mentale, qui est à elle-même sa fin».

انظر: المصدر نفسه، ص ٢١٨.

(٧١) أو ليس الوقت الفارغ الذي أصبح ممكناً بفضل تراكم العمل والخيرات الناجمة عن ذلك التراكم، هو شرط إمكان وجود المدرسة؟

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٢١٨.

للانشغال بالمشاكل والقضايا التي لا تتعلق بوضع عملي محدد، والتي لا تطرحها في الأغلب ضرورات الحياة العملية، معتبرين إياها ترفاً، ولعباً مجانياً غير جدي وغير مجدي، لا يستحق استثمار الجهد والوقت (والوقت شكل من الثروة) في سبيله، فإن الإنسان السكولائي أو الأكاديمي يجد نفسه ـ على العكس من عامة الناس ـ في وضع يوفر له الوسائل التي تمكنه من أن يلعب بجد اللعب المجاني المتمثل في استثمار الجهد في فحص المشاكل والقضايا المجردة التي يعزف عامة الناس عنها. من تلك الوسائل التي يوفّرها وضع «السكولي» يذكر بورديو:

أ ـ توافر الإنسان الأكاديمي على الوقت الحر (وهو شرط ضروري للتفكير في القضايا المجردة) بواسطة تحريره من السعي إلى ضرورات الحياة الملحة (كأن توفّر له الدولة الموارد الاقتصادية الضرورية للحياة، وكأن يستطيع مراكمة الموارد الاقتصادية الضرورية للتفرغ لنشاط فكري أشبه ما يكون بلعبة مجانية لا يظفر فيها اللاعب إلا بلذة اللعب).

ب ـ توافره، بالإضافة إلى الوقت الحر، على الكفاءات والمؤهلات التي اكتسبها بالتعلم داخل المدرسة، وباستيعاب ما تراكم عبر الأجيال في فضاءاتها من معارف ومهارات تمنحه القدرة على صياغة وجهة نظر سكولائية إلى العالم.

ج ـ وتوافره فضلاً عن الوقت الحر، والكفاءة المدرسية، على استعداد لأن يستثمر كل ما يملك بما في ذلك نفسه وحياته في رهانات الحقل الأكاديمي أو السكولائي التي يجدها الناس الجديون المنهمكون في صراعات الحياة العملية رهانات تافهة لا جدوى منها ولا منفعة.

وعليه، فإن «الولوج الحقيقي ـ كما يقول بورديو ـ إلى هذه الأكوان التي تنتج فيها الأفكار أو الأقوال والخطابات المتحررة من إكراهات وحدود الظرفيات التاريخية، يتطلب التوفّر على الوقت، وعلى الاستعداد للعب ألعاب مجانية، استعداد يُكتسب ويُقوّى في وضعية سكولائية، ويتجلى في الميل إلى طرح قضايا مجردة نظرية من أجل الحصول على متعة إيجاد حلول لها، وليس لكون ضرورات الحياة وإلحاحاتها هي التي طرحتها»(٧٣).

ما يميز الأكاديمي، رجل (Skholé)، من عامة الناس إذاً هو «انسحابه من

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٢١٨.

العالم ومن الفعل في العالم من أجل التفكير فيهما»[٧٤] تفكيراً لا غاية له إلا الفهم، أي فهم ما يفعله الناس الذين يستثمرون طاقاتهم في الصراع والتنافس من أجل غايات عملية.

وعندما يشير بورديو إلى هذا الانسحاب من العالم، كشرط لموضَعَة العالم والتفكير فيه، فإنه لا يرمي بذلك إلى الاحتجاج عليه[٧٥] واستنكاره وإدانته سياسياً، بل يسعى فقط إلى مساءلته مساءلة إبستمولوجية، وذلك بالبحث عن معرفة الكيفيات التي بها قد يؤثر ذلك الانسحاب لا في الفكر فقط، بل في مضمون الموضوعات التي يفكر فيها الفكر أيضاً. وهذا يعني أن بورديو يريد بهذه المساءلة الإيبستمولوجية انتشالنا من سباتنا الدوغمائي وفتح أعيننا على ما قد تؤدي إليه شروط ومسبقات النظرة العلمية بوصفها وجهة نظر سكولائية بُنيت ضد منطق الممارسة العملية للناس، من تشويه وتخريب لموضوعاتها. ذلك أن «العالم الذي لا يعرف ـ كما يقول بورديو ـ ما يحدده باعتباره عالماً، أي «وجهة النظر السكولائية»، يُعَرِّضُ نفسه لأن يضع رؤيته السكولائية الخاصة به في رأس الفاعلين، وأن يعزو لموضوعه ما ينتمي إلى كيفية مقاربته وفهمه، أي إلى نمط المعرفة»[٧٦].

ويذهب بورديو إلى أن هذا الخطأ مشاع في النخبة العالمة نجده لدى تشومسكي، كما لدى شتراوس: لدى تشومسكي عندما نظر إلى المتكلمين (Les Locuteurs) كما لو كانوا نحاة، في حين أن النحو نتاج لوجهة النظر السكولائية، لأن السكولي هي ما يمكّن الإنتقال من الإتقان الأولي للغة الذي يبدأ مبكراً في الطفولة الأولى، إلى الإتقان الثانوي لها الذي لا يتم إلا بعد الولوج إلى المدرسة والتدرج في تراتبيتها العلمية، ما يسمح بدراسة **ميتا ـ خطاب ممارسة الخطاب**[٧٧]. وإن الخطأ الذي يقع فيه كل من تشومسكي وشتراوس وأضرابهما يكمن ـ في نظر بورديو ـ في كونهما لا ينتبهان إلى أن المسبقات السكولائية التي

---

(٧٤) Bourdieu, *Choses dites*, p. 220.

(٧٥) ضمير الغائب يعود كما هو واضح من السياق على انسحاب الأكاديميين من الكون العملي للناس كشرط لازم لإمكانية النشاط الثقافي العلمي والفني والفكري الذي يفترض وجود كون ثقافي مستقل نسبياً بذاته.

(٧٦) Bourdieu, *Raisons pratiques: Sur la théorie de l'action*, p. 221.

(٧٧) ترجمة للعبارة الفرنسية: «Le Méta-discours sur la pratique du discours».
انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢١.

تشرط بناء نماذجهما النظرية، تجعلهما من حيث لا يعيان يضعان الميتاخطاب مبدأً للخطاب، والميتاممارسة مبدأً وأصلاً وأساساً للممارسة[٧٨].

وبعبارات أخرى يمكن القول إنه لما كان رجل (Skholé)، العالم والكاتب والمثقف والفنان، لا يجد فائدته في **ملاعبة** الناس، ملاعبتهم اجتماعياً، بل يجدها في **الانسحاب** من اللعب، واتخاذه موضوعاً للتفكير والبحث، ومن هنا قدرته على الموضعة، فإن تلك الموضعة التي يقوم بها لكل أشكال اللعب الاجتماعي ـ حيث يستثمر الناس كل ما يملكون ـ تعني الكشف في واضحة النهار، والإعلان العمومي بواسطة الكتابة، عما يحسه الناس إحساساً غامضاً، محولاً بذلك ما تطبّعوا عليه من مبادئ وخطاطات تتولد منها مختلف ممارساتهم ـ الخطابية منها وغير الخطابية، إلى مدونات قانونية، وأنحاء واضحة، ونماذج نظرية على طريقة شتراوس، أو إيبستميه فوكو، أو النماذج النظرية التي يبنيها رجال القانون، وعلماء اللغة. . .

بيد أن ذلك لا يعني بتاتاً أن تلك النماذج النظرية الصورية التي يبنيها العلماء هي التي تكون ماثلة في وعي الناس وهم ينتجون ممارساتهم بشكل يجعل منهم مجرد أدوات لتنفيذها وتحيينها على نحو جبري في المكان والزمان، في هذا الوضع أو ذاك، في هذا الفضاء الاجتماعي دون ذاك. فالنماذج ليست إلا «ما يتعين أن يبنيه العلماء في وعيهم هم كيما يفهموا به ما يفعله الناس موضوع دراساتهم: إنها من قبيل أشياء المنطق، ومن الخطأ أن يعتقد العلماء أنها منطق الأشياء والممارسات ذاتها. وعندما ينزع العلماء على طريقة شتراوس ـ بفعل السكولي ونزعته المثقفية ـ إلى وضع النموذج (الذي يبنونه نظرياً قصد فهم وتفسير سلوك الناس)، في وعي الناس أنفسهم كما لو كان آلة تنتج منها ممارساتهم وأفعالهم، فإنهم ينزلقون بذلك ـ من حيث لا يدرون ـ إلى تشييء النموذج ومنحه وجوداً أقنومياً متعالياً فاعلاً في نظام الأشياء والممارسات. وبذلك يقعون في ما طالما حذّر منه ماركس عن حق، وهو هذا الاستدلال الفاسد الذي يجعلنا نتعامل مع «أشياء المنطق كما لو كانت منطقاً للأشياء»[٧٩].

وإن النزوع إلى إحلال أشياء المنطق محل منطق الأشياء ناتج ـ كما أشرنا

---

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٢٢١.

(٧٩) Bourdieu, *Choses dites*, p. 77.

في سياق آخر ـ مما يتميز به الحقل العلمي ويؤسس فرادته في الفضاء الاجتماعي: وهو أنه حقل سكولائي بامتياز، يجد فيه الفاعلون من علماء وفلاسفة ومفكرين الوقت الفارغ الكافي للبحث لا عن المعنى الذي يتلاءم مع الممارسات والأشياء، بل عن كل المعاني الممكنة بغض النظر عن الوضع العيني الذي تكون عليه الممارسات والأشياء[٨٠].

وإذا كان الناس لا يجدون الوقت الفارغ في حياتهم العملية ليتساءلوا عن مختلف معاني الكلمات والأشياء والممارسات بما فيها ممارساتهم الذاتية، بسبب انهماكهم التام في ما يفعلونه، يوجههم في ذلك حس عملي أشبه ما يكون بحس اللعب، فإن ما يميز المفكرين عن أولئك الناس هو أنهم يجدون بحكم مجال المدرسة (Skholè) الذي يشتغلون فيه، الوقت الفارغ الذي يحررهم من إكراهات الحياة العملية، ويمنحهم العدة والقدرة على التفكير في ما يشكّل نظام وقوام ومعنى ما يفعله الناس وما يقولونه، وما يسكتون عنه وما لا يفعلونه، وهو ما لا يتوافر لعامة الناس بسبب انخراطهم التام في زخم الحياة العملية، وفي صراعاتها اللامتناهية، وانعدام الوقت الكافي والمسافة الضرورية للتفكير في ما يفعلونه عملياً: أي للبحث عن «النحو» الذي تنتظم به ممارساتهم الخطابية واللاخطابية، وعن معانيها ودلالاتها العميقة. فحالهم أشبه ما يكون بحال الجندي الذي يتدرب خلال مدة تطول أو تقصر على المشية العسكرية السليمة، فيكون عليه أن يفكر في الكيفيات والطرق التي يخطو بها خطوة بعد خطوة، متمثلاً في إيقاعاتها ـ تمثلاً جسدياً ـ خطاب المدرب ونظريته في الخطوة العسكرية السليمة، يصلح منها ما يحدث مخالفاً للمعيار، ويحتفظ ويثبت منها ما يتعارض معه. أما عندما ينتهي التدريب، وينخرط في حياته العملية اليومية، في استعراض عسكري مثلاً، فإنه لو فكر في أن يخضع مشيته لنظرية الخطوة وهو يمشي لما استطاع المشي، ولأفسد بسلوكه انسجام الاستعراض ورونقه. «إننا لن نستطيع المشي أبداً إذا ما وجب علينا أن نخضع لنظرية الخطوة كيما نمشي. فالقوننة يمكنها أن تكون متنافية مع تطبيق القانون»[٨١]. ومن ثم، فإن الجندي يشكّل مع ما يفعله جسداً واحداً، من دون أن يمتلك القدرة ـ وهو منهمك في الزمان الخطي لما يفعله ـ على فهم المبادئ المولّدة لما يفعله.

---

(٨٠) Bourdieu, *Raisons pratiques: Sur la théorie de l'action*, p. 217.

(٨١) Bourdieu, «Habitus, code et codification,» p. 41.

إن الجندي هنا أشبه بالشاعر لدى أفلاطون، فهما معاً يشتركان في كونهما يشكّلان مع ما يفعلانه جسداً واحداً، ولا يعرفان مبدأ ما يفعلانه، مثلهما في ذلك مثل جميع الفاعلين المنخرطين في الزمان الخطي لرهانات الحياة العملية، وصراعاتها اللانهائية. وإذا كان الجندي يتقابل تقابلاً ضدياً مع المدرب، فإن الشاعر يقف في نظر أفلاطون على طرفي نقيض مع الفيلسوف. «إنه (أي الشاعر) يقول الخير والجمال، يقول كما في المجتمعات التقليدية ما يجب فعله: هل يجب فعل الحرب أم السلم، هل يجب قتل المرأة الخائنة أم لا، باختصار، إنه يقول الأشياء الأساسية، ومع ذلك لا يعرف ما يقوله. إنه لا يمتلك مبدأ إنتاجه الخاص به». فلما كان الشعر من قبيل الـ (Mimésis) الذي يدل في آن معاً على فعل المحاكاة والتقليد، وعلى فعل الإيماء، فإن الشاعر مومئ، وجميع «الشعراء مومئون لا يعرفون ما يقولونه لأنهم يشكّلون مع ما يقولونه جسداً واحداً. . . إنهم يتكلمون كما لو كانوا يرقصون (يرقصون ويومئون وهم ينشدون قصائدهم). . وإذا كانوا قادرين على الإبداع والارتجال ـ وتطبّع مبدأ الاختراع والإبداع في حدود ما ـ فإنهم لا يملكون مبدأ اختراعهم»[٨٢].

نعم، إننا هنا أمام إدانة صريحة يوجهها أفلاطون إلى الشاعر الذي يقول ويجهل مبدأ ما يقول، في مقابل الفيلسوف الذي يقول ويعرف مبدأ (ونموذج ومثال) ما يقول، بل مبدأ كل قول وفعل، لأن الفيلسوف ـ عكس الشاعر ـ لا يشكّل مع ما يقوله جسداً واحداً، ما دام الانفصال عن الجسد، والانسحاب من عالمه، عالم الرغبة والمصلحة والمنفعة المادية والرمزية، والصراع من أجلهما في الحياة الاجتماعية، هما الشرطان اللازمان لإمكانية القول الفلسفي الذي يمتلك القدرة وحده على موضعة الممارسات والأشياء والأقوال والخطابات، والتأمل فيها وفق جدل صاعد ينتهي بالكشف عن نماذج ومبادئ كافة الأشياء والممارسات والخطابات والأقوال بما فيها القول الفلسفي نفسه. ها هنا نجد الفرق واضحاً بين وجهة النظر العملية، تلك التي تشكّل مع حركة الجسد في الزمان الكرونولوجي شيئاً واحداً، والتي لا يجد صاحبها الوقت الفارغ لا لكتابة وتدوين ما قال وما فعل، ولا للرجوع إلى الوراء قصد التأمل والتفكير المفضي إلى نماذج ومبادئ ومنطق كل فعل، بما فيه فعل التأمل والتفكير ذاته من جهة، ووجهة النظر السكولائية من جهة أخرى، تلك التي يكتسبها صاحبها بالتحرر

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٤١ ـ ٤٢.

من حركة الجسد، بالتحرر مما هو حسي وعملي، قصد التفرغ للتفكير في ما يفعله وفي ما يقوله، وفي ما يفعله الناس وفي ما يقولونه، وكتابة وتدوين كل ذلك، ما يسمح له ـ عكس المومئ الذي يقول ويفعل بحس عملي لا يعرف به مبادئ ونماذج ومنطق ما يقوله وما يفعله ـ بـ «الرجوع إلى ما قيل، (وإلى ما قلناه)، وبالمراقبة المنطقية التي تسمح بالرجوع إلى الوراء ومواجهة ومقابلة لحظات الخطاب المتتالية. إن المنطق يغزى دوماً ضد الكرونولوجيا، ضد التتابع: فطالما أنا موجود في الزمن الخطي، يمكنني أن أكتفي بأن أكون منطقياً بصفة عامة. يفترض المنطق مقابلة اللحظات المتتالية، والأشياء التي قيلت أو فعلت في لحظات مختلفة منفصلة»[٨٣].

ومن ثم، فإن وجهة النظر السكولائية،والنماذج النظرية التي تبنيها، تفترض القدرة على التدوين والتقييد والكتابة، لأن الكتابة تمكن ـ بقدرتها على البقاء عكس الإيماء ـ من إضفاء الطابع السانكروني على الأشياء والممارسات والخطابات، و«تسمح بالقبض بواسطة نظرة واحدة، وفي اللحظة نفسها، على لحظات متتالية من الممارسة التي كان يحميها المسار الكرونولوجي من المنطق»[٨٤]. وفي هذا كله يشبه بورديو الكتابة[٨٥] بسقراط الذي «لا ينسى أي شيء، ويجعل محاوريه يتناقضون مع أنفسهم (. . .لكن ألم تكن تقول قبل قليل إن. . .)، مستعملاً في ذلك مقابلة اللحظات المتتالية لخطاباتهم مع بعضها البعض»[٨٦].

يرى بورديو أننا نعثر في هذه الإدانة التي وجهها أفلاطون إلى الشاعر، على نظرية ضمنية للفعل والممارسة، حيث تتقابل وجهة النظر العملية (أو الفهم العملي أو الحس العملي ذي الأهداف والغايات العملية)، التي تشكّل مع حركة الجسد في الزمان الدياكروني (الهيراكليتي إن صح التعبير) شيئاً واحداً، مع وجهة النظر النظرية السكولائية (أو الفهم النظري الأكاديمي ذي الأهداف النظرية، المفتقد لرهانات عملية، والذي لا يشكّل وحركة الجسد

---

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٨٥) الكتابة، بوصفها عدة لا بد منها للسكولي، وبالتالي لوجهة النظر السكولائية (أو الأكاديمية). إنها كالرياضيات لدى أفلاطون، شرط لازم، بل طقس لازم، للمرور من الحس العملي.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٤٢.

شيئاً واحداً بل يموضعها وفق زمان سانكروني (إيلي إن صح التعبير) ويدرك لحظاتها المتوالية من الخارج».

هذا التقابل لم يتبيّنه بورديو بمجرد تأمل نظري فقط، بل تبينه من خلال بحوث ميدانية قام بها عن العلاقات والممارسات الزواجية في كل من المجتمع «القبائلي» والمجتمع «البيارني» عندما حاول أن يطبق رؤية الإثنولوجي الخارجية التي مارسها على مجتمع غريب عنه هو المجتمع القبائلي، على مجتمع ينتمي إليه هو المجتمع البيارني، رامياً بذلك إلى «ملاحظة الآثار التي تخلفها وضعية الملاحظ على وصف الشيء الملاحظ، واكتشاف كل المسبقات المحايثة للمقام النظري باعتباره رؤية خارجية، متباعدة، أو بكل بساطة غير عملية، غير ملتزمة، وغير منخرطة». فكانت الحصيلة هي إدراكه **أولاً** أن الرؤية النظرية التي تبدو لأول وهلة أكثر خارجية وأكثر حياداً، وهي رؤية الإثنولوجي، قد تشوه موضوع دراستها إلى حد كبير إذا لم يعِ صاحبها المسبقات النظرية التي تشرطها بوصفها رؤية سكولائية ليست هي المبدأ الذي يصدر عنه الفاعلون الاجتماعيون ـ المنخرطون في رهانات **اللعبة الاجتماعية** ـ في ما ينتجونه من أفعال وخطابات. فمبدؤها هو «التطبّع، حس اللعب، الحس العملي، باعتباره اللعبة الاجتماعية وقد تمّ تمثّلها جسدياً فأصبحت طبيعة».

ولا شك في أن هناك فرقاً شاسعاً بين فهم فاعل (وقد يكون هو الباحث الإثنولوجي نفسه) يسعى إلى فهم العلاقات الزواجية بين عائلتين كي يزوج على نحو أفضل ابنته أو ابنه، وبين فهم الفاعل الذي يسعى إلى فهم العلاقات الزواجية كيما يبني نموذجاً نظرياً. وهذا التباين بين الحس العملي كمعرفة عملية، والنموذج النظري كمعرفة سكولائية يبنيها الباحث كي يفهم بها السلوكات العملية، هو الذي جعل بورديو يقترح إدماج مفهوم الاستراتيجيا في النموذج النظري، استراتيجيا الفاعلين في ما يفعلون وما يقولون، كشرط لا بد منه للإفلات من السقوط في أقنمة النموذج وجعله مبدأً ثاوياً في دماغ الفاعلين منتجاً لسلوكاتهم العملية، أي للإفلات من اعتبار أشياء المنطق كما لو كانت منطقاً للأشياء، قاطعاً بذلك مع البراديغم البنيوي على طريقة شتراوس.

وإذا كان علينا أن نبرز أهمية مفهوم الاستراتيجيا في علاقته بالمفاهيم الأساسية لنظرية بورديو (كالتطبّع، والفاعل الاجتماعي، والضرورة والحرية،

والرؤية السكولائية إلى العالم...)، ذلك المفهوم الذي اهتدى إليه ليكون أداة إيبستمولوجية لإحداث قطيعة مع النموذج البنيوي على طريقة شتراوس(٨٧)، فلن نجد أفضل من القول ـ معززين قولنا بنص مهم لبورديو نفسه ـ إنه كلما استمر الخلط في المعاني الثلاثة التي تتضمنها كلمة قاعدة(٨٨)، كلما سقطنا ـ بحسب بورديو ـ في أفدح خطأ يصيب العلوم الإنسانية(٨٩)، ذلك الذي حذرنا منه ماركس، وهو اعتبار أشياء المنطق كما لو كانت منطقاً للأشياء. ولا سبيل للإفلات من هذا الخطأ ـ في نظر بورديو ـ إلا بـ «تسجيل المبدأ الواقعي للاستراتيجيات في النظرية، أي الحس العملي، أو إذا شئنا، ما يسميه الرياضيون بحس اللعب بوصفه إتقاناً عملياً لمنطق اللعبة، أو للضرورة المحايثة لها، تلك الضرورة التي تكتسب بالتجربة والخبرة باللعب، وتشتغل في ما وراء الوعي والخطاب (على طريقة تقنيات الجسد مثلاً). وترتبط مفاهيم التطبّع (أو نظام الاستعدادت)، والحس العملي، والاستراتيجيا، بالجهد الرامي إلى

(٨٧) قطيعة إيبستمولوجية يخرج بها بورديو من المآزق النظرية التي وضعه فيها النموذج النظري البنيوي أثناء دراسته لعلاقات الزواج في القبائل، وبعد عدم الارتياح الذي داهمه (بورديو) إثر الانتهاء من دراسة «الدار القبايلية أو العالم معكوساً»... انظر: Mounier, *Pierre Bourdieu, une introduction*, pp. 22-32.

(٨٨) ـ معنى المبدأ القانوني أو الشبه القانوني الذي يبلوره الفاعلون بوعي منهم إلى هذا الحد أو ذاك والذي يستوعبونه ويحكم ما يصدر عنهم من خطابات وأفعال وممارسات. ومعنى الانتظام الموضوعي الذي يحكم لعبة اجتماعية ما، فارضاً ذاته على كل فاعل يلج حقل تلك اللعبة. ومعنى النموذج النظري الذي يبنيه العالم كيما يفسر به منطق اللعبة.

(٨٩) يسمي بورديو هذا الخطأ بتسميات مختلفة كخطإ النزعة الإيبستمية المركزية (L'Erreur épistémocentrique)، والنزعة المثقفية (L'Iintellectualisme)، وبالاستدلال السكولائي (Scholastic Fallacy). انظر: Bourdieu, *Raisons pratiques: Sur la théorie de l'action*, p. 221.

أما في ص ٢٢٤ فيسمي بورديو هذا الخطأ بالخطأ الإيبستمولوجي الذي يكمن في «وضع العالم في الآلة» واعتبار كل الفاعلين الاجتماعيين (جميع الناس) علماء يفكرون في ممارساتهم لا علماء عمليين فاعلين، ناسياً أن جميع الناس لا يتوافرون على الشروط الاجتماعية التاريخية، شروط السكولي التي تمكنهم من التفكير المجرد قصد بناء النماذج والتفكير من خلالها والقبض على الكوني والكلي وتوجيه أذواقهم وأفعالهم وأقوالهم على هديها. من تلك الشروط: فائض إنتاج اقتصادي يحررهم من السعي وراء الضرورات، ويمكنهم من الوقت الفارغ اللازم للتفكير المجرد من المنافع العملية الملحة والآنية، علاوة على تمثل المعارف النظرية التي يتشكل منها تاريخ المجال الأكاديمي (أو السكولائي). وهذا يعني أن الولوج إلى إدراك الكوني والانشغال به (بل والولوج إلى اكتساب ذوق فني مجرد يشتغل وفق إستطيقا كانطية)، يستحيل أن يتحقق لجمهور الناس من دون برنامج عمل سياسي طويل المدى يرمي إلى جعل جميع الناس يتوافرون على الشروط اللازمة لبلورة وجهة النظر السكولائية، عكس ما تدعو إليه النزعات الشعبوية في حقل الإنتاج الفكري والفني معاً.

الخروج من النزعة الموضوعية البنيوية من دون السقوط في النزعة الذاتية. ومن خلال مفاهيم التطبّع، والحس العملي، والاستراتيجيا، يعاد إرجاع الفاعل والفعل والممارسة (إلى العلوم الاجتماعية التي طردتها منها بنيوية شتراوس)، وربما بصفة خاصة قرب الملاحظ من الفاعلين ومن الممارسة، ورفض النظرة البعيدة. المهم أن كلود ليفي ـ شتراوس ـ الذي حبس نفسه دوماً. . . في البديل بين الذاتية والموضوعية ـ لا يمكنه أن يرى في محاولات تجاوز هذا البديل إلا نكوصاً إلى الذاتية. ولأنه ظل حبيساً (. . .) للبديل بين الفردي والجماعي، بين الحرية والضرورة. . . إلخ، فإنه لا يمكنه أن يرى في المحاولات الرامية إلى القطيعة مع «البراديغم» البنيوي إلا تراجعات إلى نزعة ذاتية فردانية، وبالتالي إلى نزعة لاعقلانية. ولأن الاستراتيجيا في نظره مرادفة للاختيار، اختياراً واعياً وفردياً، يقوده حساب عقلاني أو دوافع «أخلاقية وعاطفية»، ولأنها تتعارض مع الإكراه ومع المعيار الجمعي، فليس بإمكانه إلا أن يلقي خارج العلم بمشروع نظري يرمي في الحقيقة إلى إعادة الاعتبار للفاعل المنشأ اجتماعياً (لا الذات)، وللاستراتيجيات «الآلية» إلى هذا الحد أو ذاك، استراتيجيات الحس العملي (لا مشاريع أو حسابات وعي ما).

ذلك أن مفهوم الاستراتيجيا هو أداة قطيعة مع وجهة نظر النزعة الموضوعية، ومع الفعل من دون فاعل الذي تفترضه البنيوية (باللجوء إلى مفهوم اللاشعور مثلاً). بيد أنه بإمكاننا أن نرفض النظر إلى الاستراتيجيا كما لو كانت نتاجاً لبرنامج لاشعوري من دون أن نجعل منها مع ذلك نتاجاً لحساب واعٍ وعقلاني. إنها نتاج حس عملي باعتباره حس لعب، لعب اجتماعي خاص، محدد تاريخياً، يكتسب منذ الطفولة بالمشاركة في الأنشطة الاجتماعية. وفي ألعاب الطفولة. وإن اللاعب الجيد الذي هو على نحو ما اللعب وقد تجسد إنساناً، هو ذلك اللاعب الذي يفعل في كل لحظة ما يتعين فعله، وما يتطلبه اللعب ويقتضيه. يفترض ذلك اختراعاً دائماً لا بد منه للتكيف والتلاؤم مع أوضاع لا حدّ لتنوعها، ولا لتجددها الدائم. وهذا ما لا يضمنه الخضوع الآلي للقاعدة الصريحة، المدونة والمشفّرة (عندما توجد). بيد أن حس اللعب ليس معصوماً، فهو موزع بطريقة لامتكافئة في المجتمع كما في فريق رياضي. وفي بعض الأحيان يكون ناقصاً، كما في الأوضاع المأساوية بشكل خاص، حيث نلتجئ إلى حكماء يكونون في الأغلب ـ كما في القبائل ـ شعراء أيضاً، يعرفون كيف يتصرفون تصرفاً حراً بالقاعدة الرسمية، تصرفاً يسمح بالمحافظة على الأساسي الذي تسعى القاعدة إلى

ضمانه. بيد أن هذه الحرية في الاختراع والارتجال، التي تسمح بإنتاج ما لا نهاية له من أفعال يجعلها اللعب ممكنة (كما في الشطرنج)، محدودة بالحدود نفسها التي تحد اللعب.

وإن الاستراتيجيات الملائمة للعب لعبة الزواج القبائلي الذي لا يُدْخِلُ في حسبانه الأرض ولا يهدد بتقسيمها (. . .)، لا تتلاءم مع لعب لعبة الزواج البياراني، حيث يتعين إنقاذ البيت والأرض قبل كل شيء. هكذا نرى بأنه ليس علينا أن نطرح المشكل من خلال حدود العفوية والقسر، والحرية والضرورة، والفرد والاجتماعي. فالتطبّع ـ منظوراً إليه بوصفه حس لعب ـ هو اللعب الاجتماعي المتمَثَّل جسدياً وقد أصبح طبيعة. ولا يوجد ما هو أكثر حرية وقسراً في الآن نفسه من فعل اللاعب الجيد. فهو يوجد بشكل طبيعي في الجهة التي ستسقط فيها الكرة كما لو كانت هذه الكرة تتحكم فيه، غير أنه من خلال ذلك يتحكم في الكرة. يسمح التطبّع باعتباره «الاجتماعي» وقد تسجل في الجسد، أي في الفرد البيولوجي، بإنتاج ما لا نهاية له من أفعال اللعب المسجلة في اللعب كحالات ممكنة، وكضرورات موضوعية. وعلى الرغم من أن إكراهات ومتطلبات اللعب لا تنحصر في مدونة قواعد، فإنها تفرض ذاتها على جميع أولئك الذين يمتلكون حس اللعب، وعليهم وحدهم، لأنهم بسبب كونهم يمتلكون حس اللعب باعتباره حساً بالضرورة المحايثة للعب، هم المؤهلون لإدراكها وتحقيقها[٩٠].

وإذا كان بورديو يؤكد في عدد من نصوصه أن مفهوم الاستراتيجيا، أتاح له إدخال مفهوم الفاعل الاجتماعي، وتجاوز البدائل التي ذكرناها سابقاً، والتي ظل فضاء الممكنات النظرية ـ خلال مدة طويلة من النصف الثاني من القرن الماضي ـ حبيسها بفعل التقاطب الصراعي بين البنيوية بزعامة شتراوس، والفينومينولوجية بزعامة سارتر، مؤكداً عدم وجود حدود فاصلة بين حدي تلك البدائل، فإن ذلك المفهوم نفسه أتاح له أيضاً أن يدخل مفهوم الزمن والتاريخ من جديد في فهم وتفسير الظواهر الاجتماعية (سواء كانت أفعالاً وممارسات خطابية أو لاخطابية)، فهمها وتفسيرها بطريقة مغايرة سمّاها بورديو بالبنيوية البانية أحياناً، وبالبنيوية التكوينية أحياناً، وبالنظرية العملية أحياناً أخرى، مميزاً إياها عن طريقة شتراوس وأتباعه، بكونها تدمج في حركة

(٩٠) Bourdieu, *Choses dites*, pp. 77-80.

تحليل واحدة بين البنية والتكون، والسانكرونيا والدياكرونيا، والقطيعة والاستمرارية[٩١]، وتفتح أفقاً للتفكير في الإنسان على أنه جسد مفكر، وفكر مجسد، وعلى أنه كائن بيولوجي مبني بناء اجتماعياً وثقافياً وتاريخياً، وأنه الاجتماعي والثقافي والتاريخي وقد تجسد في البيولوجي والفردي، وأنه الفرد المجتمع، والمجتمع الفرد، وأنه نتاج للتاريخ (تاريخه الفردي وتاريخ جماعته معاً)، ومنتج للتاريخ فاعل فيه، وأنه مادي ورمزي معاً، وأن هويته، واسمه الشخصي، حصيلة تفاعلات بين النقطة التي يوجد فيها لاعباً منخرطاً منهمكاً مشاركاً غيره في السعي وراء رهانات هذه اللعبة الشاملة التي يكوّنها الكون الاجتماعي العام الذي هو فضاء السلطة والسيطرة بامتياز، ومختلف الأكوان الاجتماعية الصغرى (أو الحقول والمجالات) التي يجد كل فرد أو فاعل اجتماعي (أو مؤسسة) نفسه منخرطاً في لعبها المختلفة، وأسواقها المتنوعة، من المهد إلى اللحد.

قال الفلاسفة منذ اليونان إن اجتماعية الإنسان لم تكن تطبيقاً محسوباً لقاعدة أو عقد أو تشريع ناتج من تدبير عقلاني لنخبة من المشرعين سرعان ما تبناه البشر بحرية ووعي تامّيْن، بل كانت نتاج حاجة الناس بعضهم إلى بعض، حاجة حيوية يضطر معها كل إنسان إلى التفاعل مع غيره، إلى التعاون والصراع، من أجل إنتاج الخيرات المادية والرمزية التي يتوقف عليها إعادة إنتاجه لذاته في المكان والزمان. فوراء اجتماعية الإنسان إذن، تقوم **المنفعة** التي يجنيها بنو البشر من وراء اجتماعهم قصد التعاون وفق تقسيم اجتماعي ما للأعمال في ما بينهم. ولما كانت الحياة الاجتماعية لا تنحصر في بعدها المادي، في بعدها الاقتصادي (الذي ما إن يدركه إنسان ما من خلال تطبّعه حتى يصبح دالاً وذا معنى)، وإنما تتعداه لتكوّن مع البعد الرمزي كوناً رمزياً، فإن المنفعة التي تحفز البشر إلى الانخراط في التعاون واستثمار الطاقات في الصراع والتنافس مع بعضهم البعض لا يمكن اختزالها في المنافع المادية بل تتعداها إلى المنافع الرمزية.

---

(٩١) وبين الضرورة والعفوية، والحتمية والارتجال، والقسر والحرية، والوعي واللاوعي، والسببية والغائية... إلخ. وإن فعلاً يقوم به أحد الناس في المجتمع كإنتاج خطاب ما حول إشكالية ما لا يمكن أن نفهمه إلا على ضوء هذا الدمج الجدلي بين حدي البدائل السابقة، جدل لا ينفي بل يثبت: الاختلاف والتكامل، ويذكرنا بقصدية ميرلوبونتي، وقد يذكرنا بنيتشه على نحو ما أيضاً. انظر: جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣)، ص ١٣ ـ ١٦.

الحاجة[٩٢] والمنفعة وتقسيم الأعمال هي المفاهيم الأساسية التي تجعلنا نقطع مع الرؤية السحرية المثالية للسلوكات البشرية بما فيها السلوكات التي تبدو لأول وهلة، ولفاعليها أكثر من غيرهم، أنها لا تحفزها الحاجة، ولا تتوخى المنفعة، ولا تستوجبها ضرورات وإكراهات تقسيم الأعمال في الكون الاجتماعي، كما هو الشأن في الأفعال الثقافية بصفة عامة، وفي سلوكات المثقفين على وجه الخصوص: إنها سلوكات تبدو في تمثلات فاعليها كما لو كانت لا نفعية، متحررة من الحاجة ومن المنفعة، لا يحددها شرط اجتماعي، ولا أي ضرورة اجتماعية كيفما كانت. وكأن الفعل الثقافي فعل خارق للعادة، ذو قدرة على أن يتموقع في نقطة خارج الكون الاجتماعي تمكّنه من السمو عن الانخراط العملي المحموم في لعب ذلك الكون المختلفة، سمواً يستحيل من دون تأسيس مراقبة موضوعية لما يجري في ذلك الكون من وقائع ومسارات، وإنتاج معرفة موضوعية بصدده. إنها الرؤية السكولائية إلى العالم التي لا توهمنا فقط بأن مفاهيم العلماء والمفكرين توجد في مبدأ ممارسات الناس (بدلاً من اعتبار تطبّعات الناس هي المبدأ الواقعي لممارساتهم)، بل توهمنا بالإضافة إلى ذلك، بأن العلماء والمفكرين يكونون جماعة خارج المجتمع، وخارج التاريخ، جماعة تطفو فوق تيارات المجتمع، وتتسامى عن الانخراط في منظورات ونزعات جماعاته وفئاته وطبقاته. إنها أسطورة المثقفين الذين يطفون فوق المجتمع من دون مربط أو مرسى، تلك التي روّجتها سوسيولوجيا كارل مانهايم، التي اعتبرها بورديو نوعاً من السوسيولوجيا العفوية التي ينتجها المثقفون تلقائياً من ذواتهم. وفي كل الأحوال، لا يبدو العمل الثقافي من هذه الزاوية عملاً كغيره من الأعمال التي يضطر الإنسان إليها قصد ضمان إعادة إنتاج ذاته اجتماعياً في الزمان والمكان، عملاً يسري عليه ما يسري على كافة الأعمال البشرية الأخرى التي يرتبط بها سلباً وإيجاباً في إطار شكل تاريخي معين من أشكال تقسيم العمل الاجتماعي بين الأفراد

---

(٩٢) من وجهة النظر العلمية، يبدو الإنسان أكثر الحيوانات ضعفاً وأكثرها حاجة للغير: فإذا كانت العديد من صغار الحيوان قادرة على الاستقلال بذاتها عن الأبوين، وعن الكبار عموماً، منذ الأسابيع الأولى، فإن صغار الإنسان لايحققون هذا الاستقلال الذي يبقى في كل الأحوال نسبياً إلا عبر سنوات طويلة من التنشئة الاجتماعية تطول وتمتد كلما تعقدت بنيات المجتمع، وتعقد تقسيم العمل الاجتماعي فيه، وتعمقت تمايزاته الاجتماعية مفضية إلى نشوء فضاءات وأكوان وحقول ومجالات اجتماعية مستقلة بعضها عن البعض الآخر بلعبها الخاصة، وبحدود اللعب وقواعده، ورهاناته ورساميله وفوائده ومنافعه، وبالمتنافسين فيه.. إلخ.

والجماعات والمؤسسات. ومن بين ما يسري عليه في إطار ذلك، اتسامه بقدر ما من النفعية التي قد تأخذ أحياناً كثيرة، مظهراً خداعاً، مظهراً لانفعياً. ومن واجب السوسيولوجيا أن تنزع الأقنعة عن كل السلوكات البشرية، كاشفة في واضحة النهار عن أسبابها ما دام فاعلوها لم يفعلوها من دون سبب معقول (فهم ليسوا مجانين)، من دون أن يعني ذلك ـ بالضرورة ـ أنها معقولة يجانبها الصواب والحق، أو أنها عقلانية صادرة عن حساب ووعي يرتكزان على مبدأ العقل وتقودها الأسباب والغايات العقلية بالضرورة. ودون ذلك، يستحيل وجود المعرفة السوسيولوجية التي تنطلق من مسلمة أساسية تثبت بأن الفاعلين الاجتماعيين لا يقومون بأفعال مجانية: بالمعنى المزدوج الذي يدل به لفظ «مجاني» على ما هو عشوائي، عبثي، لا داعي إلى فعله، جنوني، يستحيل على المعرفة السوسيولوجية فهمه وتفسيره، كما يدل في الآن نفسه على ما نقوم به من أجل لاشيء، من دون مقابل، من دون ثمن، من دون أجر. وفي الحالين، نجد أنفسنا نطابق بين «البحث عن سبب وجود سلوك ما، وتفسير ذلك السلوك بمقاصد وغايات اقتصادية»[(٩٣)]. وحتى عندما يقوم فاعل بعمل لا يتوخى به الحصول على مقابل، فإنه لا يقوم به إلا لكونه يعتقد اعتقاداً جازماً أنه عمل مهم، يستحق بذل الجهد في سبيل إنجازه. ولا شك في أن اعتقاده بأهمية ذلك العمل اعتقاد مشترك يتقاسمه مع فاعلين آخرين، ودون هذا الاعتقاد بقيمة العمل وأهميته وفائدته، فإنه من المستحيل أن يفكر في الإقدام عليه.

ومن ثم، فقد نكون مهتمين بعمل ما، نعتقد بقيمته وأهمية مشاركة الآخرين في فعله، ونكون في الآن نفسه لانفعيين بالمعنى الاقتصادي للكلمة. وهذا الاعتقاد بأهمية العمل ومشاركة الآخرين فيه، وبأنه يستحق بذل الجهد في إنجازه، هو ما تدل عليه كلمة أخرى هي كلمة (Illusio) التي يقترح علينا بورديو استخدامها عوض كلمة نفع (Intérêt) لأنها أقدر على التعبير من غيرها على طبيعة السلوك البشري من جهة، وعلى القطيعة التي أحدثتها السوسيولوجيا مع أسلوب النظرة السحرية الصوفية إلى ذلك السلوك من جهة أخرى.

ذلك أن (Illusio) كلمة لاتينية مشتقة من مصدر (Iudus) الذي يعني لعب. فهي تعني بحسب المعنى الذي اقتبسه بورديو من كتاب *Homo Ludens* لجوان هوزينغا

---

(٩٣) Bourdieu, *Raisons pratiques: Sur la théorie de l'action*, p. 150.

(Huizinga)[٩٤] الملاعبة والانخراط التام في اللعب، واستثمار الذات كلية في اللعب على أساس الاعتقاد بأهميته، والاعتراف بجديته وبقيمة رهاناته اعترافاً يسوغ كافة التضحيات بما فيها التضحية بالحياة في سبيل تحقيق تلك الرهانات.

وبهذا المعنى يدل (Illusio) على ما يدل عليه لفظ النافع والمفيد والمهم (Intérêt): فعندما يأخذنا لعب اجتماعي ويجذبنا للانخراط في منافساته مستثمرين فيه كل طاقاتنا (بالمعنى الذي يدل عليه الاستثمار في التحليل النفسي وفي الاقتصاد السياسي معاً)، فذلك دليل على الاعتراف بأهمية ذلك اللعب الاجتماعي وبفائدته واستحالة عدم اللامبالاة به، والاعتقاد بأن ما يجري فيه مهم بالنسبة إلينا نحن اللاعبين المنخرطين فيه، وبأنه يستحق عناء لعبه.

ويرى بورديو أن السلوكات البشرية ألعاب اجتماعية يأخذها المشاركون فيها مأخذ الجد بعد أن أخذتهم بسحرها فأنستهم أنها ألعاب، وأن الـ (Illusio) كتعرف إلى أهمية اللعب الاجتماعي، واعتراف بجديته، وبجدوى بذل الجهد واستثمار الطاقات في سبيل المشاركة فيه وتحقيق رهاناته، يقوم على أساس علاقة تواطؤ أنطولوجي بين البنيات الذهنية للفاعلين المنخرطين في اللعب الاجتماعي من جهة، والبنيات الموضوعية للفضاء الاجتماعي (فضاء اللعب) من جهة أخرى.

ذلك أن الاعتقاد بأهمية لعب اجتماعي ما والمساهمة فيه، مشروط بتطبّع الفاعلين واستعدادهم لإدراك أهميته، وهو استعداد ناجم عن تمثلهم لذلك اللعب الاجتماعي الموضوعي تمثلاً جسدياً ـ بواسطة التنشئة الاجتماعية ـ كما رأينا. ومن ثم لا أهمية للعب اجتماعي ولا اعتراف بجديته وبجدوى المشاركة فيه، إلا بوجود لاعبين مستعدين بحكم تطبّعهم الاجتماعي لإدراك قيمته والاعتراف بأهميته. ومن دون ذلك التطبّع، يبقى الفاعل لا مبالياً أمام عدد من السلوكات والأفعال (ومن أنماط اللعب الاجتماعي)، عاجزاً عن إدراك أهميتها، لا تحرك فيه ساكناً، تمر أمامه فيعمى عن رؤيتها لأنها تبدو له تافهة، وإذا رأى غيره من الفاعلين يتصارعون ويتنافسون من أجلها، لا يتساءلون حتى عن مجرد قيمتها وفائدتها (لأنها تبدو لهم بديهية)، تعجب من ذلك غاية

(٩٤) جوان هوزينغا (Johan Huizinga) مؤرخ إرلندي (١٨٧٢ ـ ١٩٤٥)، من بين مؤلفاته **خريف القرون الوسطى**. وقد اتجه في تأريخه اتجاهاً أقرب ما يكون بمدرسة «الحوليات». ويعتبر لو غوف (Le Goff) من بين السائرين في نهجه.

العجب. «فما يعيشه امرؤ في الـ (Illusio) على أنه البداهة عينها، يبدو مجرد وهم (Illusion) لامرئ آخر لا يشارك غيره تلك البداهة بسبب كونه لا يشاركهم في اللعب»[٩٥]. فإذا لم يكن المرء ـ على سبيل المثال ـ قد ولد ونشأ في **مجتمع الحاشية** ما يطبعه بتطبّع أعضاء الحاشية، ويجعله يستبطن في جسمه، (في دماغه)، بنيات اللعبة الاجتماعية التي يستثمر فيها رجال الحاشية كل وقتهم وجهدهم ورساميلهم، فإنه لن يفهم نزاع أصحاب القبعات حول من يجب أن يبادر غيره بالتحية: بل إن هذا النزاع الذي حدثنا عنه سان سيمون سيبدو له في هذه الحال تافهاً لا قيمة ولا معنى له. أما في الحال المضادة التي يكون فيها ذهن المرء مبنياً وفق بنيات الكون الذي يلعب اجتماعياً فيه، فإن الانخراط في اللعب الاجتماعي ورهاناته يكون تلقائياً بحيث لا يخطر في باله السؤال عن جدوى اللعب وأهميته[٩٦].

على أن هذه العلاقة الأنطولوجية التي توجد في مبدأ الـ (Illusio): علاقة التواطؤ بين البنيات الذهنية التي يتشكّل منها تطبّع الفاعلين (اللاعبين الاجتماعيين) من جهة، والبنيات الموضوعية للأكوان الاجتماعية (كفضاءات لأنماط من الألعاب الاجتماعية) من جهة أخرى، لا يؤسسها الوعي ولا اللغة، لأنها علاقة تحت ـ واعية، وتحت ـ لغوية تؤسس الوعي واللغة وتشرط وجودهما.

وفي كل الأحوال، فإن الـ (Illusio) يقف على طرفي نقيض مع مفهوم الطمأنينة (L'Ataraxie) الرواقية[٩٧] التي تقوم على أساس ألا شيء في هذه الحياة يستحق أن نُأخَذَ به، أو أن نهتم ونغتم به، وأن نصارع من أجله. وبقدر ما يتعارض مفهوم الـ (Illusio) مع مبدأ الطمأنينة واللامبالاة بألاعيب الحياة والزهد فيها وتجنب الصراع والتنافس من أجلها لدى الرواقيين، بقدر ما يتطابق مع مبدأ الـ (Libido) في التحليل النفسي، بكل ما تعنيه كلمة ليبيدو من طاقات وميول ورغبات حيوية عارمة تتجه بالسلوك البشري نحو الفعل في العالم قصد إخضاعه لمنطقها، وإعادة بنائه بشكل يتيح لها الإشباع الذي لا يتم إلا من خلال صراع دائم لا هوادة فيه بين الحب والكراهية، والبناء والهدم، والتحالف والصراع، والاتحاد والانفصال، واللذة والألم، والحياة

(٩٥) Bourdieu, *Raisons pratiques: Sur la théorie de l'action*, p. 153.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ١٥١.

(٩٧) والأبيقورية أيضاً.

والموت. ففي الليبيدو لا مجال للزهد في الحياة الاجتماعية، ولا للاستخفاف برهاناتها، ولا للامبالاة بمنافساتها وصراعاتها. بل هناك اهتمام بالغ مستمر بها يصل أحياناً إلى حد الهوس، وانخراط في التنافس والصراع من أجل كسب رهاناتها يصل إلى حد التضحية بالحياة، لسبب بسيط هو أنها المجالات التي يستثمر فيها الإنسان طاقاته اللبيدية، محققاً لها أقصى ما في وسعه من إمكانات الإشباع والإرواء.

لا ينطبق ذلك فقط على المجالات الاجتماعية التي اشتهرت بدنيويتها وتهالك الناس فيها على طلب اللذة والشهرة والمال والسلطة كالمجالات الاقتصادية والسياسية، بل ينطبق أيضاً ـ وإن بطرق ملتوية، مواربة، غير مباشرة ـ على المجالات الأكثر ابتعاداً ـ في الحس المشترك ـ عما هو دنيوي، مغرض ونفعي، كالمجالات الثقافية الرمزية، وفي مقدمها المجال الديني. ففي إحدى الكنائس ـ على سبيل المثال ـ يرى الزائر نحتاً يمثّل راهبين يتصارعان صراعاً حاداً حول من ينتزع من الآخر **عصا المصلي**. وإذا كان هذا الصراع بين الراهبين يصرف طاقات ليبيدية (في مجال قائم على نفيها)، فإنه لم يكن له أن يكون لو لم يكن مقترناً بتطبّع اجتماعي ديني يشترك فيه الراهبان، تطبّع تبدو من خلال مقولاته عصا المصلي ذات قيمة تستحق في نظر الراهبين ـ المأخوذين بسحر لعبة المجال الديني ـ عناء الصراع من أجل الاستحواذ عليها. فقيمة هذه العصا لا توجد إلا بالنسبة إلى شخص يوجد منخرطاً في اللعبة، مأخوذاً بسحرها.

ومن هنا هذا الاقتران بين **الليبيدو**، **والتطبّع**، **والحقل** الاجتماعي الذي ينخرط في لعبته الخاصة فاعلون اجتماعيون يعتبرونها مصيرية بالنسبة إلى حياتهم، في حين يعتبرها فاعلون آخرون مأخوذون بلعبة مجال اجتماعي آخر تافهة لا قيمة لها ولا تستحق عناء الاهتمام بها، والصراع من أجلها. «فكل واحد منا يعرف بالتجربة، أن ما يُحَرِّك الموظفَ السامي يمكن أن يترك الباحثَ لا مبالياً، وأن استثمارات الفنان تبقى غامضة، غير مفهومة، غير مستساغة في نظر البنكي»(٩٨).

يبدو من خلال ما سبق إذن، أن الليبيدو الذي يتناسب مع الـ (Illusio)، ليس مجرد ليبيدو بيولوجي نفسي، بل إنه **ليبيدو اجتماعي**، إنه الوجه الآخر

(٩٨) Pierre Bourdieu, *Leçon sur la leçon* (Paris: Editions de Minuit, 1982), p. 47.

للتطبّع الذي يحيل في كل آونة وحين على حقل (أو مجال) من الحقول والأكوان الاجتماعية المتخصصة في هذه اللعبة الاجتماعية أو تلك، في هذا العمل الاجتماعي أو ذاك: إنه هذا الليبيدو البيولوجي النفسي العام وقد بناه الكون الاجتماعي ـ بواسطة التنشئة الاجتماعية التي تجري عملياتها في الحقول الاجتماعية المختلفة ـ على شكل ليبيدو اجتماعي ثقافي ينزع بصاحبه إلى الانخراط بكل ما يملك من طاقات في اللعب الاجتماعي الذي يصبح متمايزاً في ألعاب خاصة نوعية كلما تمايز المجتمع الحديث في عوالم ومجالات وحقول اجتماعية صغرى، محددة، خاصة، ونوعية، تبعاً للتعقيد المتزايد الحاصل في تقسيم العمل الاجتماعي بحيث تتجه الأعمال والنشاطات البشرية إلى التخصص والاستقلال الذاتي عن بعضها البعض الآخر.

كل مجال اجتماعي يبني اجتماعياً ـ وفق منطقه الخاص ـ ليبيدو فاعليه بالشكل الذي يناسبه، ما يسمح لنا بأن نتحدث عن وجود ليبيدو ديني، وليبيدو أكاديمي، وليبيدو اقتصادي، وليبيدو سياسي، وليبيدو ثقافي... إلخ. ويكمن دور علم الاجتماع ـ بحسب بورديو ـ في تحليل العمل الذي تمارسه الفضاءات الاجتماعية على الليبيدو، ذلك الليبيدو الذي يحلله التحليل النفسي، وليس على السوسيولوجيا أن تهتم به لأنه ليس موضوعاً لها».

بعبارة أخرى، فإن بورديو يؤكد التكامل بين التحليل النفسي وعلم الاجتماع في دراسة الليبيدو من حيث إنه إذا كان المحلل النفسي يدرس الليبيدو باعتبارها فاعلية سيكولوجية باحثاً عن مبادئها وآليات اشتغالها في السلوك الفردي، فإن عالم الاجتماع يغني هذه الدراسة ناظراً إلى الموضوع من زاوية أخرى تسلط الضوء على الكيفيات التي بها يبني المجتمع ذلك الليبيدو البيولوجي النفسي المجرد لدى الأفراد، محولاً إياه إلى ليبيدو اجتماعي ثقافي خاص، متمايز، يختلف باختلاف الأوضاع والحقول الاجتماعية التي يشتغل فيها.

ولعل هذا ما أراد بورديو تأكيده عندما قال: «إن دوري كعالم اجتماع يتطلب مني أن أقف في الباب، وأن أستقبل أناساً أفترض أنهم مزودون بميولات واندفاعات لا أبحث عن معرفة مبادئها، مكتفياً بدراسة الكيفيات التي بها يصرف الكون الاجتماعي تلك الميولات والاندفاعات ويوجهها ويستعملها ويشكّلها ويؤسسها ويشتغل عليها، ويحولها. كيف يتم تحويل ليبيدو بالمعنى الفرويدي إلى ليبيدو أكاديمي، هذا هو المهم. وأعتقد عن حق أنه لا يوجد هنا

تعارض في الحدود بين العلمين: التحليل النفسي والسوسيولوجيا»(٩٩).

ويرى بورديو في سياق آخر، بأنه إذا كان هناك أنماط من الليبيدو تتعدد بتعدد الحقول الاجتماعية، فلأن كل حقل من تلك الحقول يشترط على كل الوافدين عليه، والداخلين فيه، كيما يقبلهم ويعترف بشرعية وجودهم في فضائه، بأن يستثمروا كل طاقاتهم وميولاتهم ـ وقد تمت تنشئتها اجتماعياً بشكل ملائم ـ في السعي إلى كسب رهاناته والفوز بمنافعه الخاصة.

تلخص العبارة التي كتبها أفلاطون على باب الأكاديمية «من لم يكن رياضياً لا يدخل علينا»، ثمن المرور الذي يطلبه الحقل من أي إنسان يسعى إلى الانتماء إليه، والمشاركة في لعبه الاجتماعي الخاص به، وهو أن يتوفّر عبر تنشئة اجتماعية يطول أمدها أو يقصر على تطبّع ملائم للحقل، وحس عملي يحوله من كائن لا يهتم بما يجري في الحقل، لا يرى له قيمة ولا معنى، ولا يرى موجباً لاستثمار طاقاته فيه والتضحية بأي شيء في سبيل الانخراط في منافساته والخضوع لسلطته وقواعده، إلى فاعل يهتم اهتماماً شديداً بكل ما يجري في الحقل، ذي استعداد لإدرك قيمة ومعنى ما يجري فيه، وذي اعتقاد بأن ما يجري فيه قد يقلب ـ رأساً على عقب ـ وجوده ومكانته، لا في فضاء الحقل وكفى، بل في الفضاء الاجتماعي برمّته.

ومن هنا استعداده الدائم لاستثمار طاقاته فيه استثماراً قد يصل إلى التضحية بالنفس في سبيل رهاناته.

وعلى هذا الأساس، لن يكون فيلسوفاً يعترف به الفلاسفة الفاعلون في «الأكاديمية»، الممثلون الشرعيون لسلط التسمية فيها، المحددون لقواعد **الصنافة** (Taxinomie) التي على أساسها يتم التمييز بين من يصلح للدخول «علينا»، ويتعين قبوله واحداً منا، ومن لا يصلح، إلا ذلك الذي يكون مستعداً لأن يضحي بحياته في سبيل معادلة رياضية، في سبيل نظرية.

هكذا يبدو كيف أن هذا الكائن الغريزي الحيواني، لا يؤسس ذاته كإنسان، أي كفاعل اجتماعي تاريخي، ماراً من نظام الطبيعة إلى نظام الثقافة، محتلاً نقطة ما، موقعاً ما، في الفضاء الاجتماعي، في الكون

(٩٩) Pierre Bourdieu, *Si le monde social m'est supportable, c'est parce que je peux m'indigner*, entretien mené par Antoine Spire; assisté de Pascale Casanova et de Miguel Benassayag; préface d'Antoine Spire, monde en cours, intervention (La Tour d'Aigues: Aube, 2002), p. 53.

الاجتماعي ـ الثقافي لأي مجتمع ـ باعتباره فضاء سلطة بامتياز ـ ، إلا بثمن باهظ يتجلى في الاستعداد التلقائي الدائم ـ الذي يكتسب باستبطان بنيات المجتمع بواسطة التنشئة وتقنيات الجسد ـ لإدراك أهمية المشاركة والانخراط واستثمار طاقات الذات (وأساسها الطاقات الليبيدية) في المنافسات الاجتماعية التي تجري وقائعها في المجتمع، وفي كل كون من أكوانه الصغرى، أو حقل من حقوله، بأشكال وأنماط تتباين بتباين المجتمعات من جهة، وتباين الحقول في كل مجتمع على حدة من جهة أخرى.

ولذلك لا يكتفي بورديو بالحديث عن التطبّع، ولا عن الاستراتيجيا، ولا عن الملاعبة أو الإليزيو أو الليبيدو الاجتماعي أو الربح والفائدة، بشكل عام، إلا عندما يتحدث عن الفضاء الاجتماعي بوجه عام، أما عندما يتحدث عن الأكوان والفضاءات والمستويات الصغرى «للفضاء الاجتماعي» بوجه عام، التي يسميها حقولاً، فإنه يتحدث عن تطبّعات واستراتيجيات وليبيدوات وفوائد خاصة تتميز بما يتميز به الحقل الذي يحويها بقدر ما تحويه وتفعل فيه. وعلى هذا الأساس، نفهم لماذا يلح بورديو في مناسبات متعددة على أن مختلف الاستراتيجيات التي يسعى إلى تحقيقها الفاعلون في مختلف الحقول على ما بينها من تنوع وتباين، باذلين في سبيلها جهوداً وتضحيات قد تصل إلى حد التضحية بالحياة نفسها، هي نتاج «علاقة لاشعورية قائمة بين التطبّع والحقل. فالاستراتيجيات التي أتحدث عنها هي بمثابة أفعال موجهة موضوعياً إلى تحقيق غايات، يمكن ألا تكون هي الغايات المنشودة ذاتياً». فما يدعوه الفكر الديني المحافظ قضاء مكتوباً، وما يدعوه هيغل بمكر العقل المطلق، وما يدعوه ماركس بمكر التاريخ، يدعوه بورديو **باستراتيجيا الحقل**، حيث ينهمك الفاعل في أفعال تتجه موضوعياً من حيث لا يحتسب إلى تحقيق أهداف قد لا تكون هي الأهداف التي أرادها ذلك الفاعل وخطط لها تخطيطاً قبلياً. وإذا كانت الغايات المنشودة ذاتياً، قليلاً ما تتطابق مع الغايات الموضوعية التي يحققها الفاعل في إطار الحقل، فإن مرد ذلك يعود من جهة إلى الضرورات التي ينتظم الحقل وفقها (كالإرث التاريخي للحقل، ونسبة القوى بين المتنافسين فيه، ونظام الممكنات فيه) من جهة، وإلى تطبّع الفاعلين في الحقل (من حيث طبيعة استعدادتهم ومواقفهم ومواردهم ومدى ملاءمتها لمواجهة إكراهات الحقل والقبض على ممكناته) من جهة أخرى.

الفصل السادس

الخطاب = التطبّع الثقافي + الحقل الثقافي (أو السوق الثقافية)

مما سبق، تبدو الأهمية القصوى التي يكتسيها مفهوم الحقل في نظرية بورديو عن الكون الاجتماعي بصفة عامة، وعن كون المثقفين والمفكرين والعلماء والفلاسفة والأدباء والفنانين منتجي مختلف أشكال الخطاب عن العالم بصف خاصة.

ففي ميكروكوزم المثقفين، وفي فضاء ممكنات الحقل الثقافي، يتم إنتاج كل أشكال الخطاب تبعاً لقواعد اشتغال هذا الحقل، من قبل فاعلين اكتسبوا تطبّعاً ثقافياً ملائماً لبنيات الحقل وتاريخه طيلة عقود من الجهود المضنية المبذولة في سبيل تمثل منطق الحقل وتاريخه تمثلاً جسدياً، وانتزاع الاعتراف بالانتماء إليه واحتلال موقع فيه يجري تحسينه باستمرار عبر الانخراط في رهانات الحقل كالشهرة والمحترمية والنفوذ والحظوة... إلخ. ويمكن أن نصوغ هذه الفكرة على طريقة بورديو نفسه قائلين: أن **الخطاب = التطبّع الثقافي + الحقل الثقافي (أو السوق الثقافية)**.

أولاً: الحقل الثقافي

بيد أننا ما إن نتذكر أن الحقل الثقافي ـ ككل الحقول الاجتماعية ـ نتاج تمايز اجتماعي، وأن التمايز الاجتماعي يعتبر لدى بورديو كما لدى عدد من السوسيولوجيين المعاصرين، مؤشراً بارزاً على انبثاق **تاريخي** للحداثة، حتى نجد أنفسنا مرة أخرى نقف أمام الترابط الذي وجدناه في الفكر المعاصر، في الفكر السوسيولوجي والفلسفي المعاصر على وجه التحديد، عندما حللنا نماذج

منه في ما سبق، بين إشكالات الخطاب، وإشكالات الحداثة، وإشكالات الذات أو الفاعل (في المجال الثقافي الذي يهمنا في هذا البحث أكثر من غيره)، تلك الإشكالات التي نترجمها ـ في ما نحن بصدده ـ بإشكالات المؤلف أو المثقف أو الكاتب في علاقاته بالخطاب وبالحداثة والتحديث).

وعندما نستقصي آراء بورديو في مفهوم الحقل الذي لا تخفى دلالته السانكرونية البنيوية، نجده مرتبطاً لديه بمفهوم التمايز الاجتماعي الذي يحيلنا إلى التاريخ، وإلى الدياكرونيا، من حيث إن الحقل نتاج للتمايز الاجتماعي الذي هو قبل كل شيء سيرورة تاريخية مجتمعية تتميز بها **الحداثة**، على النحو الذي جسده تاريخياً المسار التاريخي للمجتمعات الغربية الحديثة، ومن حيث إنه إذا كان التاريخ يسري في النسيج المجتمعي لكل أشكال المجتمعات، وفق أشكال وأنماط مختلفة إلى هذا الحد أو ذاك، فإن الحقول الاجتماعية ما إن تظهر في المجتمعات المتمايزة (كمؤشر بارز على حداثتها)، وما إن تنفصل عن بعضها نسبياً، حتى تستقل بذاتها، وتتميز عن بعضها البعض الآخر، لا بأنماط التطبعات والليبيدوات والملاعبات الخاصة المحايثة لكل منها فقط، ولا بأنماط المنطق الخاص، والانتظامات الخاصة التي يشتغل بها كل منها فقط، بل بتواريخها الخاصة أيضاً. فلكل حقل تاريخه الخاص الذي لا يمكن الرجوع به لا إلى تاريخ حقل آخر، ولا إلى تاريخ المجتمع الكلي بصفة ميكانيكية.

غير أن هذه التواريخ التي تعبر عن الإيقاعات المختلفة لمستويات الوجود التاريخي للمجتمع (المجتمع كبنية كلية، وحقوله كبنيات فرعية مشتقة منه)، تتفاعل وتتبادل التأثير، وإن كان تأثيرها ذاك لا يتم مباشرة، بل بتوسط الوضع البنيوي الداخلي لكل حقل، ذلك الوضع الذي يشتغل كما لو كان موشوراً (Prisme) بتعبير بورديو. .

وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن مفهوم الحقل ـ وهو مفهوم إجرائي استخدمه بورديو في تحليلاته السوسيولوجية المختلفة من دون أن يخصص نصوصاً كثيرة لعرضه عرضاً نظرياً منظماً ـ كتلك التي خصصها لمفهوم التطبّع ـ لا يمكن أن يحيط به الباحث إلا في علاقته بمفاهيم أخرى **كالتمايز الاجتماعي** الذي تتسم به الحداثة (على النحو الذي تبلورت به في المجتمعات الغربية الحديثة)، **وكالتاريخ** (علاقة البنية بالتكون، والسانكرونيا بالدياكرونيا، وتمايز التاريخ العام للمجتمع إلى تواريخ مستقلة نسبياً عن بعضها البعض الآخر تمايزاً يترجم على مستوى البعد الزماني الدياكروني ما يعبر عنه التمايز

الاجتماعي على مستوى البعد المكاني السانكروني والعلائقي...). فالحقل مفهوم علائقي بنيوي سانكروني من جهة، وتاريخي تكويني أو تاريخاني من جهة أخرى.

وكما أن بورديو لم يخترع مفهوم التطبّع[1]، وإنما أعاد بناءه بناء نظرياً على ضوء المكتسبات العلمية لعصره، كما أسلفنا، فإنه لم يخترع **مفهوم الحقل** وإنما وجده متداولاً بصيغ وتسميات مختلفة في التقاليد السوسيولوجية المعاصرة لدى دوركهايم كما لدى فيبر ونوربير إلياس، عندما فسر كل منهم بطريقته الخاصة **التمايز الاجتماعي** والآثار المترتبة عليه في المجتمعات الغربية الحديثة، منطلقين من موقف نظري يعتبر ذلك التمايز مؤشراً بارزاً على حداثة تلك المجتمعات، بل ومعياراً لتمييز المجتمعات وتصنيفها إلى:

أ ـ **مجتمعات حديثة أو حداثية** عرفت تمايزات اجتماعية عميقة أفضت إلى إعادة تشكيلها اجتماعياً في صورة نسق يتركب من ميادين منفصلة نسبياً عن بعضها البعض الآخر (كما هو الأمر في المجال السياسي الذي رصد نوربير إلياس مسار انفصاله الذاتي واستقلاله النسبي بذاته عما سواه)، إما بفعل الانتشار المضطرد للعقلنة في هذه المجتمعات ونمو التنظيم البيروقراطي واكتساحه كافة ميادين الحياة ما يجعل السلوكات والأفعال الاجتماعية تتخصص وتتميز وتندرج بالضرورة في إطار فضاءات تخصها وتتلاءم مع طبيعتها (فيبر)، أو بفعل كثافة وتعقد البنيات الديموغرافية للمجتمع وتعقد تقسيم العمل الاجتماعي فيه تعقداً يتجه باستمرار إلى التخصص، وبالتالي إلى انفصال مجالات النشاط الاجتماعي بعضها عن البعض الآخر، واستقلالها النسبي عن بعضها، انفصالاً واستقلالاً نسبيين يؤديان في نهاية التحليل إلى تضامنها العضوي (دوركهايم)..

وعندئذ يكون من مهام الدولة التي تعبر عن تميز السلطة في هذه المجتمعات المتمايزة (عكس المجتمعات التقليدية الانقسامية التي لا تعرف ذلك التميز والتي توجد السلطة منتشرة في قسماتها) (دوركهايم)، والتي تتميز بالتنظيم العقلاني البيروقراطي، وبنمط الشرعية القانونية، وباحتكارها للعنف الشرعي (فيبر)، والتي اكتسبت عبر سيرورة تاريخية طويلة تمتد منذ القرن

---

(١) لأنه كان متداولاً قبله، تداولته تقاليد فلسفية ولاهوتية وسوسيولوجية متباينة، كما أسلفنا في هذا الكتاب.

السادس عشر في أوروبا الغربية، أقول من مهام الدولة تلك أن تحافظ بفضل سلطتها على الوصل والتكامل وقدر من الانسجام بين الميادين المختلفة للحياة الاجتماعية.

ب ـ **ومجتمعات تقليدية** لم تعرف تمايزات اجتماعية داخلية، تنفصل بموجبها المجالات الاجتماعية عن بعضها البعض، لأن عوامل التمايز الاجتماعي المشار إلى أهمها أعلاه لم تفرزها سيرورتها التاريخية، ما جعل الديني يبقى فيها مختلطاً مع السياسي، وهما معاً مع الاقتصادي والاجتماعي والفني. . . إلخ.

وإذا كان بورديو يلتقي مع تحليلات هذه التقاليد السوسيولوجية الكبرى لمفهوم الحقل الناجم عن المسار التاريخي للتمايز، ولا يرى ـ كعادته ـ أنه من اللازم اختيار أحدها كبديل من الآخر، على الرغم من التباعد الحاصل بين التقليد الفيبري الذي يشدد على البعد الرمزي التأويلي للسلوك الاجتماعي، والتقليد الدوركهايمي الذي يشدد على البعد الوضعي السببي والتفسيري لذلك السلوك ولكل الظواهر الاجتماعية التي يندرج في إطارها، فإنه يختلف عنها كلها(٢) في ثلاثة قضايا تميز مفهومه للحقل، هي:

١ ـ إن الحقل الاجتماعي ـ على غرار المعنى الذي يثيره في الذهن لفظ الحقل الفيزيائي ـ **حقل قوى مختلفة**، قوى تتفاعل وتتصارع من أجل اكتساب مواقع السيطرة في فضائه، وانتزاع الاعتراف بشرعيتها، وامتلاك فوائده النوعية.

ذلك أن الحقل هو قبل كل شيء فضاء اجتماعي نوعي (ثقافي ـ اقتصادي ـ ديني ـ سياسي ـ رياضي ـ. . . إلخ)، ميكروكوزم اجتماعي، يتركب هو الآخر من مواقع متمايزة متفاضلة تترابط في ما بينها على نحو تراتبي على أساس الحجم الإجمالي لما يمتلكه كل منها من رأسمال اجتماعي، وفي القلب منه حجم الرأسمال النوعي للحقل الذي يمتلك الأثر البالغ في تحديد القيم وتوجيه الأفعال والسلوكات: ففي الحقل الثقافي تكون السلطة بصفة عامة لا للفاعلين الذين يمتلكون الرأسمال الاقتصادي بل للفاعلين الذين يمتلكون الرأسمال الثقافي أكثر من غيرهم. وبصفة عكسية تماماً، يفقد الرأسمال الثقافي في

(٢) يستثنى منها نوربير الياس القريب الصلة من بورديو نظرياً ومنهجياً. ومن المعروف أن بورديو هو الذي عرف نوربير الياس في فرنسا منوّهاً بأصالة أعماله السوسيولوجية وبفائدتها الكبيرة.

الحقل الاقتصادي أثره السحري في إكساب حامليه موقع السيطرة، لصالح الرأسمال الاقتصادي. أما في حقل السلطة ـ داخل المجتمعات الحديثة ـ فتكون السيطرة عادة للفاعلين الذين يمتلكون الحجم الأكبر من الرساميل، ذلك الحجم الذي يحتل فيه الرأسمال الاقتصادي دوراً مركزياً.

٢ ـ يفترض الحقل الاجتماعي وجود **تطبّع** ملائم له بالضرورة، بحيث لا يمكن وجود حقل دون تطبّع خاص به. كما لا يمكن وجود تطبع دون حقل. وهو ما وقفنا عنده طويلاً في فقرات سابقة من هذا البحث.

كل من التطبّع والحقل يَمْثُلان أمامنا بوصفهما بنيتين بكل ما تعنيه كلمة بنية من معاني الموضوعية والانتظام والتحول الداخلي وفق قواعد محايثة، غير أنهما بنيتين بانيتين: يفعل كل منهما في بناء وإعادة بناء بعضهما البعض بصورة انعكاسية. فالتطبع يتكون لدى الفاعل من خلال استيعاب الفاعل وتمثّله لبنية الحقل وقواعد اشتغاله ورهانات تنافساته، تمثلاً جسدياً إلى الحد الذي تصبح معه بنية الحقل بنية مسجلة في دماغ الفاعل، تَسِمُ جسدَه، وتَسِمُ أقوالَه وأفعالَه، حركاته وسكناته. والحقل لا يكتسب بنيته، ولا يحافظ عليها، ولا يعيد بناءها على هذا النحو أو ذاك، إلا بواسطة التطبع الذي يحمله الفاعلون المنخرطون في الصراع والتنافس حول رهاناته وفوائده الخاصة التي لا يمكن اختزالها في رهانات ومصالح حقول مغايرة. وما يجعل الفاعل قادراً على إدراك رهانات الحقل وإدراك فوائدها النوعية إدراكاً يدفعه إلى استثمار طاقاته في سبيلها (كثمن لدخوله إلى الحقل)، هو حصوله على تربية زوّدته بالتطبّع الملائم للحقل.

ومن هنا طابعهما التكويني التاريخي من جهة، ومن هنا أيضاً الطابع التكويني التاريخي للمجتمع الذي يعاد بناؤه باستمرار بفضل تعارضهما ووحدتهما في الآن نفسه.

ليس الحقل والتطبّع ـ قبل كل شيء ـ إلا نمط وجود التاريخ أو المجتمع، التاريخ وقد أصبح شيئاً، في صورة مؤسسة مموضعة (وهذا هو الحقل)، والتاريخ وقد أصبح جسداً، في صورة مؤسسة متجسدة أو متمثلة تمثلاً جسدياً (وهذا هو التطبع).

٣ ـ لا يمكن تصور الحقل الاجتماعي إلا مقترناً بـ **القواعد والقوانين** والمعايير التي تبقى في معظمها غير منطوقة، تشتغل في العلاقات والسلوكات

الاجتماعية اليومية للفاعلين، في صورة حس عملي، محدِّدة «ما الذي يصح قوله أو إدراكه (داخل الحقل)، وما الذي ينبغي ألا يرد ذكره على اللسان أو يجب أن يظل خارج مدى الرؤية».

إنه لعبة اجتماعية ذات قواعد وقوانين يجري على أساسها ـ بشكل موضوعي ـ سلوك جميع اللاعبين المنخرطين في التباري مهما كان المحتوى الملموس للعبة.

إنه لعبة بمقدار ما تحيل به اللعبة إلى قوانين وقواعد: فلا توجد لعبة من دون قوانين وقواعد، وكل نشاط بشري غير منتظم، وغير مقوعد، ولا يخضع صراحة أو ضمناً للقوانين والسنن والمعايير، لا يمكن اعتباره لعبة، ولا يمكن اعتباره بالتالي نشاطاً اجتماعياً ثقافياً.

وإذا كان الخضوع للقاعدة التي لا يتصور وجود حقل اجتماعي إلا بها، ناتجاً من القاعدة نفسها، إذ حيثما وجدت القاعدة وجد القسر والإكراه والإلزام بلغة دوركهايم، والسلطة والقوة والعنف بلغة عدد من الفلاسفة وعلماء الاجتماع المعاصرين، فإن كل حقل اجتماعي هو مجال للخضوع والسيطرة، مجال لسلطة نوعية (سلطة ثقافية، سلطة سياسية، سلطة اقتصادية. . .)، تلك السلطة التي علمنا فوكو بأنها تحيط بكل شيء، ينغمس فيها البشر من حيث لا يدرون، كما ينغمس السمك في مياه البحر.

وإذا كان بورديو يتفق مع فوكو في أن السلطة محايثة للوجود الاجتماعي، ذات وجود مجهري فيه، وأن سلطة الدولة تفترض مسبقاً انتشار السلطة في كل مكان من الكون الاجتماعي، فإنه يختلف مع فوكو عندما لا يرى في السلطة إلا سيطرة تعبر عن نفسها في أشكال الانضباط والترويض التي يستعملها المجتمع من خلال مؤسساته (بما فيها مؤسسة الدولة) قصد جعل الأجساد (أجساد الأفراد والجماعات) طيعة نافعة مندمجة. وكأن السلطة لا تمارس الإخضاع والاستتباع، ولا تمارس السيطرة على الأجساد، إلا كعنف مفروض من الخارج غايته جعل المعايير الجمعية التي يحددها المسيطرون (على مقاسهم) تتحول إلى ضمير، فردي وجماعي، تصدر عنه سلوكات الأفراد والجماعات بشكل مندمج. غير أن ذلك ينبغي ألا ينسينا أنه إذا كان النشاط الاجتماعي لا يكون كذلك إلا إذا كان متشكلاً وفق قواعد وقوانين ومعايير (تتجانس وتتلاءم مع قواعد الإدراك والحكم والفعل التي يتكوّن منها تطبّع الفاعلين المنخرطين في ذلك النشاط)، فإن تلك

القواعد والقوانين والسنن والمعايير لا تتولد، ولا تنتج، ولا يعاد إنتاجها، ولا يتم تعديلها وتغييرها إلا في رحم ذلك النشاط الاجتماعي وبواسطته. ومن ثم، يكون المجتمع حقلاً كلياً، وبنية كلية، ماكروكوزماً تتفرع عنه ـ عبر سيرورة تاريخية، هي سيرورة التمايز الاجتماعي ـ حقولاً فرعية مستقلة نسبياً عن بعضها البعض، يتميز كل منها من الآخر بقوانين اشتغاله الخاصة التي لا يمكن اختزالها في قوانين اشتغال غيره.

غير أن ذلك لا يلغي وجود قوانين عامة، وآليات كونية للحقول، يسري مفعولها على كل الحقول مهما كان حجمها، ومهما كان محتواها النوعي، لأن تلك القوانين والآليات العامة «لا تتوقف علي طبيعة النشاط الاجتماعي الخاص الذي يشكل محتوى هذا الحقل أو ذاك، بل تتوقف على العلاقات القائمة بين المواقع المحتلة داخل الحقل»(٣).

ولذلك عرّف بورديو الحقول بأنها «فضاءات مشكلة من المواقع (أو المراكز) التي تتوقف خاصياتها على المكان الذي تشغله في هذه الفضاءات، والتي يمكن تحليلها في استقلال عن مميزات شاغليها (التي تحددها جزئياً. هناك قوانين عامة للحقول: فللحقول المختلفة كالحقل السياسي أو الفلسفي أو الديني، قوانين اشتغال ثابتة»(٤).

وهذا يعني أن الحقول مهما بدت متباينة من حيث طبيعة أنشطتها، والفاعلين فيها، وطبيعة رهانات التنافس والصراع فيها، وطبيعة الفوائد النوعية المحايثة لها، وطبيعة العلاقات التفاضلية التي تربط في ما بينها، فإنها ـ على الرغم من ذلك كله ـ تبقى في حقيقتها متجانسة تجانساً بنيوياً، ما يجعل كل تقدم نحصل عليه في اكتشاف خاصيات آليات اشتغال حقل جديد (وهو ما نسعى إليه في مجال البحث المونوغرافي (الميكروسوسيولوجي)، تقدماً في اكتشاف الآليات العامة التي تشتغل في كل الحقول الأخرى (وهو ما تسعى إليه النظرية الماكروسوسيولوجية). فالعلاقة بين البحث الميداني، المونوغرافي، الميكروسيولوجي من جهة، والنموذج النظري،

---

(٣) Pierre Mounier, *Pierre Bourdieu, une introduction*, agora; 231 (Paris: Pocket/La Découverte, 2001), p. 55.

(٤) Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie*, documents (Paris: Minuit, 1980), p. 114.
ترجم هذا النص إلى العربية حسن أحجيج ونشره في مجلة فكر ونقد.

الماكروسيولوجي، من جهة أخرى علاقة اعتماد وتفاعل مستمر. وكأننا هنا أمام تجسيد على طريقة بورديو، لتلك القولة الكانطية الشهيرة: التجربة من دون نظرية عمياء، والنظرية من دون تجربة جوفاء، أو للعلاقة الجدلية بين التجربة العملية والنظرية كما عرضها الماركسيون الكلاسيكيون في مجال نظرية المعرفة. فليس للخاص والمحلي والفرعي والوطني والمتغير والتاريخي من قوام إلا من خلال تجسيده للعام والكوني والثابت والبنيوي تجسيداً يختلف ويتنوع باختلاف الحقول وتنوعها، وليس للكوني والعام والثابت من وجود إلا من خلال الخاص والمحلي والمتغير والتاريخي... إلخ. ومن هنا النزعة التاريخانية لنظرية بورديو عن الكون الاجتماعي.

ولا شك في أن بورديو عندما يستخدم كلمات كميكروكوزم وما كروكوزم للدلالة على التداخل بين مستويات الوجود الاجتماعي للبشر، وتجانسها البنيوي، فإنه يهدف بذلك ـ من بين ما يهدف إليه ـ إلى الإلحاح على الطابع التاريخاني للوجود الاجتماعي.

وعليه، فإن كل حقل ـ بحسب بورديو ـ يضفي على القواعد العامة التي يشترك فيها مع كافة الحقول، سماته الخاصة، النوعية، ما يجعل الآليات والقواعد العامة تبدو وهي تشتغل في هذا الحقل أو ذاك، كما لو كانت متغيرات خاصة بهذا الحقل دون ذاك، في حين أنها آليات وقواعد عامة كونية (على الرغم من أن اشتغالها هنا وهناك يجعلها تبدو في أشكال خاصة تتغير وتختلف بتغير الحقول واختلافها). من هذه القوانين والآليات الكونية التي تعبر عن ذاتها في التجانس البنيوي للحقول المختلفة، يشير بورديو إلى الصراع الدائر في كل الحقول بين:

ـ القوى السائدة المهيمنة[٥] التي تحتكر السيطرة على الرأسمال النوعي للحقل من جهة، وهي قوى أقدم تواجداً من غيرها في الحقل، وأعلى مكانة، وتمتلك السلطة الشرعية التي تخوّلها القدرة على الفصل بين الخطاب الشرعي والخطاب اللاشرعي، والفعل الشرعي والفعل اللاشرعي، أي إنها تمتلك سلطة تحديد القواعد التي يجري على أساسها التصنيف والحكم: تمييز الحقيقة عن الخطأ، والحق عن الباطل، والأصيل عن الزائف، وما ينتمي إلى

---

(٥) قد تكون فاعلين (أفراداً ومجموعات)، كما قد تكون مؤسسات.

الحقل انتماء شرعياً عن الدخيل الطامح إلى الانتماء إليه انتماء لاشرعياً.

ـ والقوى الطامحة[٦] إلى السيادة والهيمنة في الحقل بانتزاع احتكار القوى الأقدم منها للرأسمال النوعي للحقل من جهة أخرى، وهي قوى ولجت الحقل حديثاً، ما يجعلها تتبوء المواقع والمكانات المسودة والدنيا في الحقل وتبحث لنفسها عن السبل التي تمكنها من تحسين مواقعها في فضاء الحقل، فلا تجد أمامها غير استراتيجيات الهرطقة (Hérésie) أو البدعة والانقلاب والاحتجاج والممانعة والخروج عن (Doxa) أو العقيدة أو الرأي السائد في الحقل، ذلك الرأي الذي يجعل معتنقيه يجدون بديهياً وشرعياً كل ما يجري على منواله في الحقل من خطابات وأفعال، أما ما لا يجري على منواله فلا يجدونه بديهياً ولا طبيعياً ولا شرعياً، ولا يعترفون بقيمته وجدارته، وبشرعية انتمائه للحقل.

وإذا كانت القوى السائدة في الحقل، والأقدم تواجداً فيه، والأكبر سناً بصفة عامة (السن الإيبستمولوجي والسن البيولوجي)، هي التي تعيد إنتاج **العقيدة** (Doxa) وتعيد بناءها باستمرار في شكل العقيدة الصحيحة (Orthodoxie)، محافظة عليها، مدافعة عنها بكل ما تملك من قوة، إذ في المحافظة عليها محافظة على ما يضفي الشرعية على موقعها المسيطر في الحقل، فإن القوى الجديدة التي دخلت حديثاً إلى هذا الحقل، والتي عادة ما تكون الأصغر سناً من غيرها، ولا تمتلك النصيب الأوفر من الرأسمال النوعي الخاص بالحقل نظراً إلى حداثة وجودها في الحقل، فإن موقعها الدوني يجعلها ـ وهي تواجه القوى القديمة السائدة مطالبة بإعادة توزيع الرأسمال النوعي للحقل توزيعاً جديداً يحسن مواقعها فيه ـ تناهض الاعتقاد السائد، مبينة تهافته، وزيفه وخداعه، مشككة في قيمته، مثبتة تناقضه مع طبيعة الحقل ـ كما تراها ـ أي مع الأصول والقيم الحقيقية، الشرعية، التي يقوم عليها الحقل في نقاوتها الأولى، وهي الأصول التي لا يكون الحقل حقلاً إلا بها.

ومن ثم، يتخذ صراعها ضد القوى السائدة في الحقل مظهرين أساسيين: مظهر **أول** يتعلق بما يسميه بورديو بالصراع من أجل **السلطة** الخاصة بذلك الحقل، وهو صراع يتوخى قلب موازين القوة فيما يتعلق بامتلاك الرأسمال

(٦) وقد تتجسد هي أيضاً في فاعلين (أفراد كانوا أم مجموعات)، كما قد تتجسد في مؤسسات.

الخاص بالحقل، وبإعادة تحديد المواقع والمكانات في الحقل، تحديداً يترتب عليه إعادة بناء الحقل وإعادة تشكيله ليكون في صالح هذه القوى. والمظهر **الثاني** يتعلق بالصراع من أجل **الشرعية** الخاصة بالحقل، أي من أجل تحديد وإعادة تحديد الرهانات الشرعية الخاصة بالحقل، بكل ما يعنيه ذلك من إعادة تحديد **لائحة القيم والمعايير الشرعية** الأصلية، التي يستمد الحقل هويته وتميزه منها، والتي بالاستناد إليها يتم التمييز بين من يستحق الانتماء إلى الحقل انتماء شرعياً ومن لا يستحق، بكل ما يحمله الاعتراف بالانتماء من اعتراف بشرعية التمتع بفوائد الحقل، وإعادة توزيع تلك الفوائد على نحو مغاير يحسن به موقع الوافدين الجدد في علاقات السلطة بالقدامى.

وسرعان ما تنتظم الأفكار التي يبتدعها الجدد ـ في حمأة هذا الصراع المزدوج ـ في شكل عقيدة جديدة، (Doxie hétéro) ممانعة، بديلة، تطمح إلى أن تحل مكان العقيدة السائدة (Ortho doxie)، وتسعى إلى أن تصبح مع مرور الزمن هي العقيدة الصحيحة التي تحدد معايير الخطاب الصحيح، الشرعي، ومعايير إنتاج الحقيقة، ومعايير التطبع المقبول في الحقل.

لا يخلو أي حقل من حقول المجتمع مهما كان شكله التاريخي، الوطني والمحلي، من هذا الصراع الذي يتخذ شكل عنف رمزي: صراع السلطة وصراع الشرعية، بين هذا الذي يسميه بورديو بـ «الداخل الجديد الذي يحاول تفجير مزاليج المدخل من جهة، والمهيمن الذي يحاول الدفاع عن احتكاره للرساميل وإقصاء المنافس من جهة أخرى»(٧).

على أن هذا الصراع يتخذ أشكالاً تتنوع بتنوع الحقول، وتتعدد بتنوعها. ويتعين على الباحث وهو يدرس الحقل العلمي أو الفلسفي أو الديني أو الأدبي، أو الآكاديمي، أو الثقافي، أو الاقتصادي، أو السياسي، أن يعثر على السمات النوعية التي يتخذها هذا الصراع في الحقل العلمي إذا كان مهتماً به، تلك السمات التي ستختلف عن السمات النوعية التي يتخذها في الحقل الديني، أو الثقافي، أو الاقتصادي... إلخ. كما إن هذه السمات النوعية، قد تختلف باختلاف الأوطان والثقافات والحقب التاريخية. غير أنها تعبر في نهاية التحليل عن هذا القانون العام الكوني لكل الحقول: قانون الصراع بين الوافد الجديد الذي يحاول تفجير مزاليج المدخل من جهة، والمهيمن المحتكر

---

(٧) المصدر نفسه، ص ١١٤.

للرساميل النوعية الذي يحاول إحكام مزاليج الباب بكل قوة من جهة أخرى.

وإذا كان الحقل، كما رأينا، يشير إلى بنية (فهو مفهوم بنيوي بامتياز)، فإن بنية الحقل ليست في نهاية التحليل إلا حالة خاصة من الحالات التي يتخذها ذلك الصراع، حالة خاصة من حالات «علاقة القوة بين الفاعلين أو المؤسسات المتصارعة»، أو إن شئت إنها حالة خاصة من حالات «توزيع الرأسمال النوعي الذي يوجه الاستراتيجيات اللاحقة بما أنه روكم أثناء الصراعات السابقة». فكل وافد على الحقل في الحاضر ـ أي حاضر كان ـ يجد نفسه يبتدئ مسار حياته فيه، من حالة توزيع الرأسمال النوعي الذي تراكم في الحقل طيلة الماضي التاريخي، تلك الحالة التي انتهى إليها الصراع التاريخي خلال مسار الحقل، أي مسار تغير علاقة القوة بين المتصارعين فيه، سواء تعلق الأمر بجبهة صراع السلطة والنفوذ داخل الحقل (توزيع الرأسمال النوعي)، أو جبهة صراع المشروعية فيه (تحديد القيم والمعايير الشرعية في الحقل).

وفي الجبهتين معاً، يجد نفسه في موقع دوني يدفعه إلى أن ينخرط في الصراع، مستثمراً كل المؤهلات والطاقات الإبداعية التي تكوّن تطبّعه، ورأسماله الاجتماعي الثقافي المختزن في ثنايا جسمه ودماغه، وفق استراتيجيات مستقبلية تمليها عليه ـ موضوعياً ـ حال التوازنات التي توجد عليها بنية الحقل في الحاضر، صراعاً يسعى إلى تغيير تلك البنية وتحويلها من حالٍ تَحْكُمُ عليه بالدونية مادياً ورمزياً، إلى حال يكون فيها رفيع المكانة قدر الإمكان، عظيم القوة، مهاب الجانب، ذا حظوة ومحترمية ونفوذ.

وفي كل الأحوال، إذا كان الفاعل في الحقل مبنياً (وارثاً لتاريخ الحقل ـ بواسطة التنشئة الاجتماعية التي تجري أطوارها لا خارج الحقل فقط بل داخله ـ وفق نسبة معينة وموقع معين، ووجهة نظر معينة، محافظة كانت أو ممانعة)، فإنه بانٍ أيضاً.

ولأنه مبني، فهو بانٍ، ويمتلك القدرة على البناء. فبقدر ما يكون الفاعلون في الحقل، أي حقل، نتاج تاريخه، فإن تاريخ الحقل يكون نتاج صراع الفاعلين فيه، بالإضافة إلى صراعه مع الحقول الأخرى، وتفاعلاته معها عبر الزمن. ولذلك يلح بورديو على أنه إذا كانت الحقول بنيات، فإن إعادة إنتاجها والتغيرات التي تحدث فيها تفترض وجود فاعلين يصنعون ويعيدون

صناعة تلك البنيات، بل قد يغيرونها جذرياً إلى هذا الحد أوذاك، على الرغم من كونهم مجرد نتاج لها(٨).

فالعلاقة تفترض دوماً التغير و**التكوّن**، و**التغير** والتكون يفترض **العلاقة**، فكل منهما شرط لإمكان الآخر.

وإذا كان بورديو يتحدث عن وجود تاريخ للحقل يتطبع به الفاعلون المشاركون في رهانات الحقل، يخضعون له في سلوكاتهم من دون أن يعوا به: فإن هذا التاريخ يعيشه الفاعلون على شكل لاوعي تاريخي(٩) محايث للحقل، ينبيهم كفاعلين منتسبين إلى الحقل، يحققونه بأشكال مختلفة في ممارساتهم، بيد أنهم كلما سيطروا عليه بالوعي به إلا وأعادوا بناءه وتكييفه وتعديله، وبالتالي أعادوا بناء الحقل وعدّلوه وغيّروه تبعاً لحالة نسبة القوى في ما بينهم.

وعليه، يمكننا القول إن الوجه **البنيوي** للحقل هو الطرف الآخر المكمل لوجهه **التكويني** التاريخي إن صح التعبير، يستحيل تصور أحدهما من دون الآخر، بحيث لا يكون الفصل بينهما إلا فصلاً منهجياً يقتضيه وضوح التحليل والعرض.

وما قلناه هنا عن تلازم الوجهين البنيوي والتكويني للحقل، وما أوردناه عن خصائص الحقل بوجه عام، يصدق على الحقل الثقافي، كما يصدق على التطبع الثقافي والرأسمال الثقافي المتناسبين معه، والمحايثين له.

وإذا كنا قد أرجأنا في هذا السياق الوقوف على تاريخ تشكل الحقل الثقافي، وتميزه واستقلاله النسبي داخل حقل السلطة(١٠) عن الحقول السياسية، والاقتصادية، والدينية، فلأننا سنعود إلى تحليله في سياقات مقبلة أخرى، أبرزها السياق الذي سنفرده للتحليل السوسيوجينيالوجي الذي قام به بورديو

(٨) Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques: Sur la théorie de l'action* (Paris: Seuil, 1994), p. 173.

(٩) بيار بورديو، **قواعد الفن**، ترجمة إبراهيم فتحي (القاهرة: دار الفكر، ١٩٩٨)، ص ٤٤٣.

(١٠) يعرّف بورديو حقل السلطة بقوله: «حقل السلطة هو حيز علاقات القوة بين العناصر الفاعلة أو المؤسسات التي تشترك في امتلاك رأس المال الضروري لشغل المواقع المسيطرة داخل المجالات الأخرى (اقتصادية أو ثقافية على الأخص) إنه محل صراعات بين حائزي سلطات (أو أنواع من رأس المال) مختلفة، مثل الصراعات الرمزية بين الفنانين و«البورجوازيين» في القرن التاسع عشر التي يكون رهانها إما تحويل أو المحافظة على القيمة النسبية لأنواع رأس المال التي تحدد في كل لحظة القوى المعرضة لأن تكون مشتبكة في هذه الصراعات». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩٠.

لولادة المثقفين في نهاية القرن التاسع عشر (في علاقتهم بأسلافهم الفلاسفة الملتزمين (كفولتير على سبيل المثال)، أو الكُتّاب: الأدباء والشعراء والروائيين الذين انخرطوا في السياسة باعتبارهم **وجهاء** كفيكتور هيغو ولامارتين).

حسبنا الآن أن نقف - في اتجاه تلمس الطريق **نحو سوسيولوجيا جينيالوجية للمثقفين في المجتمعات المتمايزة زمن الحداثة من جهة، ولقراءة الخطاب والأعمال الثقافية من جهة أخرى** - على بعض القضايا المهمة التي يستدعيها بالضرورة الحديث عن الحقل الثقافي باعتباره حقل إنتاج وتداول الخطاب والأعمال الثقافية، ومن بينها التطبع الثقافي أو الرأسمال الثقافي بأحواله الثلاث(١١) وبآليات اكتسابه ونقله وتمثله تمثلاً يتطلب **التفرغ** وبذل الجهد المتواصل خلال سنوات طويلة من التحصيل كثمن لا بد من دفعه إلى الدخول إلى الحقل الثقافي وإلى الاعتراف للداخل الوافد بشرعية دخوله، وبشرعية انخراطه في لعبة إنتاج الخطاب والأعمال الثقافية.

«لن يدخل أحد هنا». . . لن يدخل الحقل الثقافي إذاً (لم يكن مزوداً بوجهة نظر تتفق أو تنطبق على وجهة النظر المؤسسة للحقل). . . إذا لم يكن تطبعه وقدراته ومؤهلاته وكفاءاته، ومنطقه، يتطابق مع منطق الحقل، مع نواميسه الخاصة، كما تبلورت خلال تاريخه الذي صنعته الأجيال السابقة بتضحياتها وصراعاتها المحمومة.

وإذا كانت وجهة النظر المؤسسة للحقل الثقافي التي يكتسبها الفاعل - كي تؤسسه كفاعل ثقافي معترَف بشرعيته - لا يكتسبها إلا بثمن باهظ: أي بسنوات من التفرغ (منذ نعومة أظفاره، ما يتطلب أن تنفق أسرته عليه **أموالاً** تزداد قيمتها كلما طالت مدة تفرغه) قصد استيعابها، أي استيعاب منطق الحقل الثقافي وتاريخه، بكل ما يحفل به هذا التاريخ من إشكالات ومفاهيم وأعلام وتيارات ومناهج ونواميس لما يجوز وما لا يجوز، فإنها تتطلب منه - بالإضافة إلى ذلك - أن يقطع مع وجهة النظر الاعتيادية لعامة الناس من جهة، ووجهات نظر الحقول الاجتماعية الأخرى المخالفة (كوجهة النظر المؤسسة للحقل

---

(١١) انظر: Pierre Bourdieu, «Les Trois états du capital culturel,» *Actes de recherches en sciences sociales*, no. 30 (novembre 1979), pp. 3-6.

وقد ترجم عبد اللطيف الفلق هذه الدراسة تحت عنوان: «الحالات الثلاث للرأسمال الثقافي،» التدريس، العدد ١٠ (١٩٨٧)، ص ٤٣ - ٤٨.

الاقتصادي (الأعمال التجارية هي الأعمال التجارية) أو وجهة النظر المؤسسة للحقل السياسي (السلطة السياسية والمنافع السياسية) من جهة أخرى).

ثانياً: الرأسمال الثقافي

أن يكتسب الداخل إلى الحقل الثقافي منطق الحقل الثقافي اكتساباً يصبح معه منطق الحقل منطقَه وتطبعَه أو استعداداته للتفكير والرؤية والتصرف، ورأسماله الذي يستثمره في سبيل إنتاج الخطابات والأعمال الثقافية، وأن يكون ذلك الاكتساب ثمناً لدخوله الشرعي، معناه أن يلتزم ـ بكل ما يعنيه الالتزام من تضحيات ومخاطرات ـ بقواعد الحقل الثقافي ونواميسه وفي مقدمها التزامه بممارسة الثقافة للثقافة، وبالجري فقط وراء المنافع الرمزية اللانفعية، وبالابتعاد عما يجري وراءه الناس في حقول اجتماعية مغايرة كالجري وراء المكاسب التجارية والمنافع الاقتصادية المادية (التي يجري وراءها رجال الاقتصاد وفق قاعدة الأعمال التجارية هي الأعمال التجارية)، أو الجري وراء المكاسب والأرباح السياسية (التي يجري وراءها رجال السياسة وفق قيم الأعمال السياسية ومعاييرها الخاصة من دون اعتبار لقيم وقواعد غريبة عنها كقيم الدين والأخلاق).

وإذا كان الرأسمال الثقافي هو «عصا الراهب» الذي يتنافس ويتصارع من أجل امتلاكه، والاستحواذ على أوفر نصيب منه، جميع الفاعلين المنتمين إلى الحقل الثقافي، لأنه هو القوة النافذة المتحكمة شرعياً في تحديد مواقعهم ومكاناتهم فيه من دون أشكال الرأسمال الاجتماعي الأخرى (سياسية كانت أو دينية أو اقتصادية)، وهو القوة التشريعية(١٢) المؤسسة لمعايير إنتاج الخطاب، ولمبادئ تصنيفه وتقييمه، فإن سلطته تتعدى الحقل الثقافي لتطال ـ من خلال مؤسسات التنشئة الاجتماعية، وفي مقدمها العائلة والمؤسسة المدرسية ـ عملية إعادة الإنتاج الاجتماعي للكون الاجتماعي برمته، متقاسمة في المجتمعات الحداثية مع الرأسمال الاقتصادي سلطته ونفوذه في تحديد التراتبية الاجتماعية للكون الاجتماعي.

أما في المجتمعات الباتريمونيالية أو الباتريمونيالية الجديدة، حيث لا يؤدي الرأسمال الاقتصادي دوراً مهماً (بسبب هامشية الملكية الخاصة لوسائل

---

(١٢) في حالته الذاتية وقد أصبح تطبعاً واستعدادات لإدراك العالم وتسميته ورؤيته انطلاقاً من موقع محدد فيه.

الإنتاج والتوزيع والعلاقات الاجتماعية المترتبة عليها، وحيث يقوم مقامه الرأسمال السياسي الديني[١٣]، فإن الرأسمال الثقافي (المدرسي والعائلي) يمارس تأثيره إلى جانب أشكال الرأسمال الرمزي الأكثر نفوذاً في هذه المجتمعات كالرأسمال السياسي والديني، في إعادة الإنتاج الاجتماعي للكون الاجتماعي بترتيباته التقليدية الموروثة خلفاً عن سلف.

وكيفما كان الحال، فإن الأسر والعائلات، هنا وهناك، إذ تميل دوماً باعتبارها «جماعات عصبوية» إلى المحافظة على استمرارية وجودها الاجتماعي بكل سلطه وامتيازاته» فإن ذلك الميل ذاته يصبح الأساس الذي تقوم عليه استراتيجيات إعادة الإنتاج الاجتماعي هنا وهناك، تلك الاستراتيجيات التي يذكر منها بورديو «استراتيجيات الخصوبة، واستراتيجيات الزواج والمصاهرة، واستراتيجيات الخلافة والإرث، والاستراتيجيات الاقتصادية والاستراتيجيات التربوية». ويذهب بورديو إلى أن حجم استثمار الأسر والعائلات في تربية ورثتها تربية مدرسية يكبر طرداً بمقدار كبر حجم رأسمالها الثقافي من جهة، وكبر الوزن النسبي لرأسمالها الثقافي مقارنة برأسمالها الاقتصادي من جهة أخرى، خصوصاً في المجتمعات الحداثية التي يقل فيها مفعول الاستراتيجيات الوراثية الهادفة إلى نقل رأسمالها الاقتصادي لفائدة الورثة نقلاً مباشراً. ولعل هذا هو ما يسمح لنا بأن نفهم لماذا كانت أسر المثقفين والعلماء والأساتذة الجامعيين وأطر المهن الحرة من أطباء ومحامين ومهندسين... إلخ (...) تولي أهمية خاصة في استراتيجيات إعادة إنتاجها لذاتها اجتماعياً، وتحسين مواقعها في فضاء السلطة والثروة والنفوذ، للمؤسسة المدرسية، ولماذا أصبحت المؤسسة المدرسية رهاناً أساسياً تتنافس على السيطرة عليه كل الطبقات الاجتماعية، في الوقت الذي تسعى فيه الطبقات السائدة إلى تعزيز احتكارها للمؤسسات المدرسية الأكثر كفاءة وشهرة (كالمدارس والمعاهد العليا المتخصصة التي يتم الولوج إليها بمباريات) تاركة الكليات مفتوحة أمام ورثة الطبقات غير المحظوظة بصفة عامة.

ولعل إحدى أهم المساهمات العلمية التي يُذْكَرُ بها بورديو وشركاؤه كجان كلود باسيرون (Jean-Claude Passeron)[١٤] هو تسليطه الضوء على الدور

---

(١٣) من نوع لايكي كما كان عليه الأمر في الاتحاد السوفياتي وجمهوريات أوروبا الشرقية، أو من نوع ديني كما هو الأمر في المجتمعات التقليدية أو السائرة في طريق الحداثة.

(١٤) Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, *Les Héritiers, les étudiants et la culture*, le sens commun (Paris: Editions de Minuit, 1966).

الذي يؤديه الإرث الثقافي العائلي في توزيع حظوظ النجاح والتفوق على الناشئين الورثة متى التحقوا بالمؤسسة المدرسية: فبينما يجد الناشئون المنحدرون من الطبقات السائدة والمتوسطة الغنية برأسمالها الثقافي أنفسهم في المدرسة يتلقون ثقافة مدرسية هي الثقافة نفسها التي نشأوا عليها في وسطهم العائلي، فلا يجدون عناء كبيراً في فهمها واستيعابها والتفوق فيها ما يجعلهم يبدون كما لو كانوا (موهوبين) بالفطرة، يجد أقرانهم المنحدرون من الأوساط الاجتماعية الدنيا، المحرومون من الإرث الثقافي ـ على العكس من ذلك ـ أنفسهم في المدرسة يتلقون ثقافة غريبة عنهم، ويتعين عليهم أن يبذلوا المزيد من الجهد في سبيل فهمها وتمثلها، فيعيشون عملية تعلمها واستيعابها كما لو كانت مثاقفة. فليست الثقافة المدرسية محايدة اجتماعياً، بل إنها هي ذاتها ثقافة الطبقات السائدة، تلقنها لكافة الطبقات الأخرى باعتبارها هي الثقافة.. الثقافة الكونية.. الثقافة الشرعية.

وبإضفاء الشرعية على ثقافة الطبقات السائدة، وإجراء عملية الانتقاء بين الناشئة المنحدرة من كل الطبقات الاجتماعية (بواسطة المباريات والامتحانات) على أساس تمثّل تلك الثقافة واستيعابها[١٥]، واقتناع هؤلاء وأولئك ـ على ضوء تجاربهم المدرسية ذاتها، وفي إطار أيديولوجيا (الموهبة) المنتشرة بين الأساتذة وطلبتهم ـ بأن نجاحهم وفشلهم مرده إلى وجود (الموهبة) (لدى البعض وهم في الأغلب ورثة الطبقات السائدة) وانعدامها (لدى البعض الآخر وهم في الأغلب من أبناء الطبقات المسودة)، تعمل المؤسسة المدرسية وهي تصنف تلاميذها إلى متفوقين وغير متفوقين، وموهوبين وغير موهوبين، وناجحين وراسبين، على خلق «نبالة مدرسية» متميزة بألقابها وشواهدها المدرسية من الناس العاديين، وعلى إعادة إنتاج التفاوتات الطبقية نفسها التي يقوم عليها نظام المجتمع.

وعندما نقارن ـ بحسب بورديو ـ بين النبالة المدرسية الوراثية الحديثة (التي تتكوّن من قادة الصناعة والمال والأعمال والسياسة والإدارة) (وهي في الآن نفسه نبالة الدولة الحديثة) في مدارات حضارية حداثية كالمجتمع الفرنسي أو الياباني، وبين **نبالة الدم القديمة** التي سادت في ما مضى في كل

(١٥) ومن الطبيعي أن تكون لصالح المنحدرين من الطبقات السائدة وعلى حساب المنحدرين من الطبقات الشعبية.

من المجتمعين، نعثر على عدد كبير من ورثة نبالة الدم القديمة ضمن أعضاء النبالة المدرسية الحديثة وقد صرَّفوا[16] ـ بواسطة المدرسة ـ ألقابهم العائلية النبيلة، بألقاب مدرسية.

هكذا تسعى المؤسسة المدرسية ـ حتى وهي لا تكلّ عن إعلان انحيازها إلى مبدأ الاستحقاق الفردي على حساب امتيازات المولد والوراثة ـ إلى (تأسيس نبالة دولة حقيقية بواسطة الربط الخفي بين الكفاءة المدرسية والإرث الثقافي، بحيث تكون سلطة تلك النبالة ومشروعيتها مضمونتين باللقب المدرسي)[17]. ومن هنا هذا الارتباط الوثيق الذي يشهد عليه التاريخ بين المؤسسة المدرسية وتشكل نبالة الدولة، لا في فرنسا فقط، بل في كل المجتمعات كألمانيا واليابان وغيرهما.

بهذا التظافر إذاً بين استراتيجيات الأسر والعائلات التي تسعى إلى إعادة إنتاج مواقعها الاجتماعية وتحسينها جيلاً بعد جيل من جهة، وبين آليات اشتغال النظام التعليمي والتربوي من جهة أخرى، «يذهب الرأسمال إلى الرأسمال، وتنزع البنية الاجتماعية نحو الاستقرار والخلود»[18].

غير أن الرأسمال الثقافي (بأحواله الثلاث: **الذاتي** (أو المستوعَب والمتمَثَّل ذاتياً وجسدياً بالتعليم والتلقين)، و**الموضوعي** (المتجسِّد في التحف والأعمال الفنية والكتب والمتاحف والمعارض والمكتبات. . .)، و**الممأسَس** (المتجلي في الشهادات والدبلومات)، لا يقوم بوظائفه في إعادة الإنتاج الاجتماعي على النحو الذي أسلفنا، إلا مقترناً بالرأسمال الاقتصادي، وبصفة أخص في المجتمعات الحديثة.

ولعل من بين الإضاءات العلمية التي يُذْكَر بها بورديو في هذا السياق، إبرازُه الآليات التي بها تنفصل النَّبالة المدرسية (أي نبالة الدولة في المستقبل) إلى نخبتين متمايزتين: نخبة ثقافية تفضل كل ما يتعلق بالثقافة والفن فيبدو ذلك في توجيه سلوكها السياسي (فهي تميل عموماً إلى اليسار) والجمالي (ترتاد في الأغلب المسارح والسينما، وتُقبل على المجلات والكتب الثقافية) والرياضي (لا تمارس في الأغلب الرياضة البدنية)، ونخبة اقتصادية وإدارية

(16) كما يحدث في سوق العملة.
(17) Bourdieu, *Raisons pratiques: Sur la théorie de l'action*, p. 43.
(18) المصدر نفسه، ص ٣٧.

تفضل كل ما يتعلق بشؤون المال والأعمال، فيبدو تفضيلها ذاك في توجيه سلوكها وجهة مناقضة في النقط الثلاث لسلوك النخبة الثقافية(١٩).

أما الآليات التي تفعل فعلها في ذلك التمايز والانفصال، فتكمن في أثر بنية الرأسمال الذي اكتسبه الناشئون، على تطبعاتهم واتخاذ مواقفهم وتوجيه سلوكاتهم: فإذا كان ذلك الرأسمال يتكون من الرأسمال الثقافي والرأسمال الاقتصادي، فإن الوزن النسبي للرأسمال الثقافي مقارنة بالوزن النسبي للرأسمال الاقتصادي (أو العكس) في بنية الرأسمال المكتسَب، يعبر بحسب بورديو عن ذاته في نظام اختيارات وتفضيلات ينزع بأصحابه إما نحو قطب الثقافة والفن (إذا كان الوزن النسبي لرأسمالهم الثقافي راجحاً في بنية رأسمالهم على الاقتصادي، على نحو ما لاحظه بورديو لدى طلبة المدرسة العليا للأساتذة (ENS)، وإما نحو قطب المال والأعمال (إذا كان وزن رأسمالهم الاقتصادي طاغياً على وزن رأسمالهم الثقافي، كما هو الحال لدى طلبة (HEC).

ولما كان قطب المال والأعمال أكثر نفوذاً في فضاء السلطة من قطب الفن والثقافة (في المجتمعات الحديثة)، فإن النخبة الثقافية (داخل نبالة الدولة التي تؤسسها النبالة المدرسية في هذه المجتمعات) نخبة سائدة لكونها مالكة للرأسمال، ومسودة لكون رأسمالها الثقافي (وهو أضعف تأثيراً في حقل السلطة) أكبر وزناً من رأسمالها الاقتصادي.

قطب الفن والثقافة، وقطب المال والأعمال هما البعدان البانيان لحقل السلطة في المجتمعات الحديثة في نظر بورديو، وهما المبدآن البانيان للفضاء الاجتماعي الحديث برمته. والتعارض في ما بينهما يعيد إنتاج ذاته ـ باعتباره مبدأ مؤسساً ـ في الحقل الثقافي (بمختلف حقوله السفلى والفرعية). فقد ترافق **تاريخياً** استقلال الحقل الأدبي بذاته نسبياً ـ في حال فرنسا ابتداء من الثمانينيات من القرن التاسع عشر ـ بظهور التعارض بين قطب الفن للفن، أو الفن الخالص من جهة، والفن لغايات ووظائف أخرى في مقدمها الربح الاقتصادي: أي الفن التجاري من جهة أخرى. وإن الصراع بين القطبين هو المبدأ الدينامي لمسار الحقل الثقافي والفني والأدبي والعلمي. . .

فبينما يدافع أنصار الفن للفن عن استقلالية مبادئ التصنيف والتكريس

---

(١٩) بعد أن أبرز بورديو وباسيرون بحسب ما أسلفنا الآليات التي بها تنفصل النبالة المدرسية عن بقية جمهور المتمدرسين العاديين.

والاعتراف والحكم على فنية خطاب ما أو عمل ما، أو على علميته وأدبيته، مؤكدين ضرورة داخليتها ومحايثها للحقل الثقافي (وللحقول الدنيا المتفرعة منه)، رافضين أن تكون مبادئ تصنيف حقل آخر كالحقل التجاري، أو الأخلاقي، أو الديني، هي المبادئ التي يجري على أساسها تثمين وتصنيف الخطابات والأعمال الثقافية وفق تراتبية من الأعلى إلى الأدنى، دافعين بفكرة اللانفعية إلى حدها الأقصى، نجد أنصار الفن لمنفعة الحياة (الاقتصادية منها والسياسية والأخلاقية والدينية) يدافعون عكس ذلك تماماً على الفكرة القائلة إن ما ينتج في الحقل الثقافي من خطابات وأعمال لا قيمة له مضموناً وشكلاً إذا لم يكن نافعاً اقتصادياً لأصحابه، تزداد قيمته بمقدار رواجه في السوق الواسعة للمنتجات الثقافية وانتشاره وسط الجمهور الواسع من الناس، وارتفاع مردوديته التجارية على منتجيه، واتساع تأثيره الأخلاقي والديني في نفوس جماهير الناس.

لا يجري أصحاب الفن للفن، والثقافة للثقافة، وراء المنفعة (المادية والاجتماعية والسياسية. . .)، ولا وراء الربح الاقتصادي التجاري الذي يضمنه الإنتاج الموسع من أجل سوق واسعة لقراء (ومستهلكين) (يقدرون بالآلاف، وبالملايين أحياناً، قراء لا يؤهلهم تطبعهم الفني والثقافي إلا لتلقي المبتذل والسهل والاعتيادي من الخطابات والأعمال شكلاً ومضموناً)، بل يجرون فقط وراء منفعة لانفعية، معنوية ورمزية (كالشهرة والمحترمية والنفوذ. . .)، يضمنها الإنتاج الضيق من أجل سوق ضيقة لقراء متخصصين مزودين بتطبع فني وثقافي يشتركون فيه مع المنتجين، يؤهلهم تطبعهم لتلقي المُحْكَم والراقي والاستثنائي من الخطابات والأعمال شكلاً ومضموناً.

ها هنا ترتفع قيمة الخطاب أو العمل الثقافي، الفني والعلمي، وتتحدد مكانته علواً وانخفاضاً في التراتبية الداخلية للحقل الثقافي، بحسب اعتراف الزملاء المتخصصين المنتمين - **بحكم تطبعهم** - إلى الحقل الثقافي. أما حكم الفاعلين المنتمين إلى حقول أخرى كالحقل الاقتصادي والتجاري والسياسي أو الديني أو الأخلاقي، أما اعترافهم، فلا مصداقية له عندما يتعلق الأمر بالخطابات والأعمال الثقافية، الأدبية منها والعلمية والفلسفية والفنية.

وبالطبع فإن هذا الصراع بين الفاعلين الثقافيين (فنانين وعلماء وكُتّاب. . .) أنصار الثقافة للثقافة، والفن للفن، والعلم للعلم، من جهة، وأنصار توظيف الثقافة والفن والعلم لمنفعة تحددها السوق بحسب قانون

العرض والطلب من جهة أخرى، هو صراع من أجل تعريف وإعادة تعريف ما به تتحدد ثقافية وأدبية أو علمية الخطابات والأعمال وقيمتها في الحقل الثقافي.. إنه صراع أسس ونواميس ومقاييس وموازين للتعرف إلى الأصيل من الخطابات والأعمال، والاعتراف به وتمييزه عن الزائف والدخيل، فهو من هذه الزاوية صراع تعريف وتعرف واعتراف... صراع وجود لا حدود... صراع من أجل السيطرة والتحكم المطلقين في الحقل.

وفي هذا الصراع بين قطب الثقافة «المُحْكَمَة»، الثقافة لذاتها، والفن لذاته، والعلم لذاته، (وهو قطب سائد رمزياً مسود اقتصادياً) من جهة، وقطب الثقافة «المبتذلة»، الثقافة التجارية، والفن التجاري، والعلم التجاري الذي يتحكم في أدائه طلب السوق، لا منطقه الداخلي[٢٠]، (وهو قطب مسود رمزياً سائد اقتصادياً) من جهة أخرى، تتجدد الخطابات والأعمال ويقع الفرز فيها بين القديم والمحدث، والمقلد والمبتدع، أسلوباً ومضموناً وإشكالات ومناهج ورؤى ومذاهب.

ها هنا يبدو التاريخ محايثاً للبنيات والأشكال والأساليب والمناهج (عكس الرؤية البنيوية الكلاسيكية). التاريخ ببعديه ومظهريه: تاريخ الحقل الثقافي، وتاريخ الكون الاجتماعي وقد تفرع إلى تواريخ لحقوله الاجتماعية الأخرى (السياسية والاقتصادية... إلخ). غير أن تاريخ الكون الاجتماعي وحقوله المختلفة، لا تفعل فعلها مباشرة في ما يُنْتَجُ ويُتَداوَل من خطابات، وما يَطْرأ من نقاشات وجدالات، ويُتَّخَذُ من مواقف ثقافية، بل بواسطة ما يسمح به «موشور» (Prisme) نواميس الحقل ومنظومة قيمه ولغته ومفاهيمه. وكيفما كانت الأحوال، فالتاريخي هنا ليس إلا الوجه الآخر للمنطقي. ويمكن للباحث أن يقف في هذا السياق لا على الخطابات وقد تشكلت وأنجزت (Opus operatum) (إما باعتبارها تجسيداً خطابياً للاشعور بنيوي هو العقل الكوني البشري (منظوراً إليه كذخيرة شمولية للممكنات التي تحققت أو لم تتحقق بعد، أو باعتبارها حالة ممكنة تحققت على نحو خطابي من حالات فضاء الممكنات الاستراتيجية، فضاء نظام الخطاب)، فلا يبقى له ـ وقد انتصبت

---

(٢٠) في ما يتعلق بالعلم (بوجهيه: الطبيعي والاجتماعي)، انظر دروساً ألقاها بورديو في الكوليج دو فرانس خلال السنة الجامعية ٢٠٠٠ ـ ٢٠٠١ ونشرها قبيل وفاته بقليل في كتاب: Pierre Bourdieu, *Science de la science et réflexivité: Cours du Collége de France, 2000-2001*, collection «cours et travaux», 2ème éd. (Paris: Raisons d'agir, 2002).

أمامه كنصب وبناء تامين مكتملي البناء ـ إلا أن يستنبط منها قواعد تشكلها وبنائها، أي نظامها الباني، بل يمكنه أن يقف على الخطابات وهي قيد التشكل والإنجاز والتكون (Modus operandi) لتتخذ[٢١] بحسب الخيارات والمواقف التي يتخذها أصحابها من البدائل الثقافية الممكنة التي يتكون منها الفضاء السكولائي، أي فضاء الممكنات الثقافية انطلاقاً من موقعهم في فضاء الحقل الثقافي من الصراعات التي تخترق فضاء الممكنات الثقافية، هذا الشكل دون ذاك، وهذا الأسلوب دون غيره، وتنتظم وفق هذه القواعد لا تلك، وهذا المنهج دون مناهج أخرى، ولتعالج هذا الموضوع دون غيره، وهذا الإشكال دون ذاك، ولكي تقتفي آثار هذا العَلَم من أعلام الحقل الثقافي دون أعلام آخرين، وتنتقي هذه المرجعية من مرجعيات التفكير والرؤية دون غيرها، وتضع نفسها في سياق الاستمرار لخطاباتٍ والقطيعة مع خطابات أخرى. في هذا الصراع إذاً من أجل التعريف، والتعرف، والاعتراف، (وهو صراع جذري لا هوادة فيه، لأنه صراع على الأسس، أسس ما يمكن التفكير فيه والكلام فيه وما لا يمكن، وما يمكن استخدامه من مفاهيم وأساليب ومناهج للتفكير فيه وقوله وإنتاجه وما لا يمكن)، تتكون الخطابات والأعمال متخذة هذه البنية أو تلك، معبرة عن المواقف ورؤى العالم التي يتخذها منتجوها ـ أفراداً وجماعات ومؤسسات، انطلاقاً من مواقعهم وتطبّعاتهم المختلفة، من قضايا الحقل الثقافي بصفة خاصة، وقضايا الكون الاجتماعي على وجه العموم. فهي إذاً مبناة (في وضع معين من أوضاع الحقل)، ويمكن بهذه الكيفية للباحث أن يقف على تاريخية بنائها وتكونها.

لكنها في الآن نفسه بانية للحقل، تعيد بناءه باستمرار، وتشكل مبدأ ما يطرأ عليه من تراكمات وتغيرات وتحولات وانعطافات، لأنها ممارسة اجتماعية نوعية ذات مفعول وأثر في الميكروكوزم الثقافي، كما في الماكروكوزم الاجتماعي.

هكذا ينمحي الفصل الذي أقامته البنيوية الكلاسيكية بين الخطاب ومنتجيه، والعمل الثقافي وفاعليه، أي بين البنية والذات (منظوراً إليها كفاعل ذي تطبع ثقافي يتناسب مع الحقل الثقافي (الفني أو العلمي أو الأدبي أو الفلسفي. . .)،

---

(٢١) بفعل الاختيارات والمواقف التي يتخذها منتجوها (بحسب موقعهم في العلاقات بين الفن والمال، وفي توزيع الرأسمال الثقافي).

وينتفي الفصل بين الداخل والخارج، وبين السانكرونيا والدياكرونيا، وبين منطق العقل ومنطق الجسد (أو التطبع)، وبين القاعدة والممارسة.

لا ينحصر الصراع في الحقل الثقافي في هذا المظهر فقط، مظهر الصراع بين من يؤهلهم تطبعهم الثقافي للانحياز إلى قطب الثقافة للثقافة، والفن للفن، والعلم للعلم، وبين من يؤهلهم تطبعهم للانحياز إلى قطب الثقافة التجارية، والفن التجاري، والعلم التجاري، بل يتعداه إلى مظاهر أخرى أبرزها الصراع بين التخصصات والكليات والشعب والمواد الدراسية(٢٢)، بالإضافة إلى الصراع بين القدامى والجدد، بين السائدين والمسودين، بين الكبار والصغار (لا بمقياس السن البيولوجي بل بمقياس السن الإيبستمولوجي والثقافي، وإن كانا في الأغلب (الذي لا يلغي الاستثناء) يتطابقان بسبب الطبيعة التراكمية للرأسمال الثقافي التي تتطلب وقتاً طويلاً، وتتم على امتداد الزمن (كما هو شأن الرأسمال الثقافي الذاتي المستوعَب والمتمَثَّل جسدياً بصفة خاصة).

في هذا الصراع، يميل الصغار الوافدون حديثاً على الحقل الثقافي إلى الشغب والابتداع والهرطقة في المضامين والأشكال والمناهج والمفاهيم ـ في محاولات لا تني ولا تنقطع، لتحسين موقعهم في علاقات القوة السائدة في الحقل، مستخدمين في ذلك وسائل عديدة من بينها تبخيس الرأسمال الثقافي لخصومهم والطعن في العقيدة الثقافية السائدة التي تقوم عليها سلطة القدامى، كبار الحقل وسادته، وسدنة حرمته، والمدافعين عن منظومة قيمه ومعاييره واستمرارية تاريخه.

ومهما بلغت درجة النقد والنقد المضاد الذي يتبادله كل من الجدد الوافدين على الحقل، والقدامى الراسخين فيه ضراوة وعنفاً وقسوة، بغية تغيير علاقة السلطة الثقافية الناظمة للحقل أو المحافظة عليها، وتحسين نصيب كل طرف من الرأسمال الثقافي النافذ في الحقل، ومهما تباينت تقسيماتهم

---

(٢٢) كالصراع من أجل المواقع العليا في الحقل الأكاديمي (داخل الحقل الثقافي العام) بين كليات: الطب، والحقوق، والآداب، والعلوم. . . وبين العلوم الحقة والعلوم الإنسانية، وبين علم الاجتماع والفلسفة، وبين الشعر والرواية والمسرح على سبيل المثال. انظر: Pierre Bourdieu: *Homo academicus*, le sens commun (Paris: Editions de Minuit, 1984); *La Distinction: Critique sociale du jugement*, le sens commun (Paris: Editions de Minuit, 1979), et *Les Régles de l'art: Genèse et structure du champ littéraire*, libre examen, politique (Paris: Editions du Seuil, 1992), and

بورديو، قواعد الفن.

لفضاء الممكنات الثقافية (وهو فضاء سكولائي بامتياز)، ومهما اختلفت اختياراتهم وتفضيلاتهم وقراءاتهم لممكنات ثقافية على حساب ممكنات أخرى (من حيث الموضوعات والقضايا والمفاهيم وأشكال الخطاب والمناهج والأعلام والمذاهب. . .)، فإنهم يحرصون جميعاً على ألا يضعوا أسس الحقل موضع سؤال، مظهرين إخلاصهم لها، بل إن كل طرف يحرص كل الحرص على اتهام الآخر بالخروج ـ في ما يكتبه ويذيعه على الناس من خطابات ـ عن مبادئ الحقل الثقافي ونواميسه وأسسه، مدّعياً أنه الوحيد القادر على فهمها الفهم السليم، وتأويلها التأويل الحق، الضامن لبقائها واستمرارها على النحو الذي كانت عليه في الأصل.

ومن ثم، نفهم لماذا لا يؤدي هذا الصراع مهما بلغت ضراوته، إلى تخريب الحقل الثقافي واندثاره، بل يؤدي دوماً إلى ترسيخ بنيانه وإثرائه. هكذا كان الحال في الفن والأدب على سبيل المثال عندما تجابه الرومانسيون مع الكلاسيكيين (في «معركة هيرناني»)، وهكذا كان حال البرناسيين والرمزيين دعاة الفن للفن مع الرومانسيين، وهكذا أيضاً كان حال الواقعيين والطبيعيين مع الرمزيين والبرناسيين، وهكذا كان حال السورياليين مع الواقعيين.

وما قلناه عن الأدب والفن يمكن أن يقال ما يماثله في السوسيولوجيا والفلسفة والأنثربولوجيا والتاريخ. . . وبقية العلوم الاجتماعية والإنسانية.

ها هنا وهناك تظهر خطابات لا يُكْتَب لها أن تدوم وتستمر إلا إذا اختلفت مع خطابات أسبق ظهوراً منها وأكثر نفوذاً وانتشاراً في الحقل، وإلا إذا تجانست مع خطابات أخرى مقدمة نفسها على أنها استمرار نوعي لها، وإضافة جديدة لها، بل لهما معاً (على صعيد طرح الإشكاليات والقضايا، وعلى صعيد الأشكال والأجناس والمفاهيم والمناهج).

بيد أن ظهورها واختلافها وتجانسها وقطائعها واستمراراتها، إنما تجد مبدأها في الصراع الذي يخترق الحقل، ولا شيء غير الصراع: صراع الفاعلين المنتمين إلى الحقل الثقافي بحكم تفاوت مواقعهم وتطبعاتهم ورساميلهم الثقافية التي تشهد عليها شهاداتهم وديبلوماتهم، أولئك الذين ما إن يلجوا الحقل حتى تأخذهم رهاناته، رهانات الشهرة والحظوة والمحترمية والنفوذ والوجاهة والسيطرة، فينخرطون في لعبها بكل ما أوتوا من قوة وعنفوان، كل منهم يريد ما يريده الآخر، ويفرض إرادة قوته على إرادة الآخر، في صراعات

مكشوفة أحياناً، مستترة أحياناً أخرى (كما هو الحال أحياناً في أشكال من تبادل علامات الاعتراف والتضامن: كضروب من الإهداءات التي تزيِّن بها مقدمات الكتب، وضروب من التقديمات التي يضعها البعض لكتب البعض الآخر، وكإتاحة البعض للبعض الآخر فرصَ المشاركة في الندوات والمؤتمرات والبرامج التلفزية، وفرصَ تحمل المسؤولية في اللجان الثقافية والأكاديمية المختلفة، وفرصَ النشر والكتابة في المجلات والصحف. . . إلخ. ذلك أن الكثير من أشكال هذه الخدمات، والمنافع اللانفعية، التي يتبادلها هؤلاء وأولئك في إطار ضرورات الحقل الثقافي وإكراهاته وتوتراته، ليست في نهاية التحليل إلا شكلاً من أشكال لعبة السلطة والسيطرة أشبه ما تكون بأشكال السيطرة الناجمة عن «الهبة» التي حللها مارسيل موس في مقالته الشهيرة متخذا «البوتلاتش» نموذجاً مثالياً لمختلف أنواعها وأجناسها.

ثالثاً: الخطاب

ولما كان الحقل الثقافي حقلاً رمزياً يعتمد في اشتغاله على التواصل، ويحتل فيه تمثل واستيعاب وإنتاج وتداول الخطاب بأجناسه وأنواعه ومحتوياته وأساليبه المتباينة دوراً مركزياً، ولما كانت أشكال الصراعات التي أشرنا إليها سابقاً هي التي تجعل الفاعلين المنتمين إلى هذا الحقل، بحكم تطبّعهم الثقافي، وبحكم التفاوت الحاصل في مواقعهم ورساميلهم، يختلفون في التعامل مع بدائل حقل الممكنات الثقافية (وبالتالي الخطابية) الذي يوفره لهم تاريخ الحقل الثقافي، فيختارون من بين بدائله الخطابية الممكنة ما يتلاءم مع مواقعهم ومع مواقفهم من العالم. ومن هنا هذا التعدد والتنوع في أشكال الخطاب وأساليبه ومفاهيمه بل وفي مناهج وحدود التفكير فيه وفي ما يطرحه من إشكاليات وقضايا. ومن هذه الزاوية، يبدو حقل الممكنات الثقافية (أو الخطابية) لدى بورديو أشبه ما يكون بالإيبستمي أو حقل الممكنات الاستراتيجية (كما أشرنا سابقاً) لدى فوكو، وبـ «البارادیغم» لدى توماس صامويل كوهن (Thomas Samuel Kuhn) (١٩٢٢ ـ ١٩٩٦)[٢٣].

غير أن حقل الممكنات لدى بورديو ليس حقلاً مستقلاً بذاته استقلالاً مطلقاً، وإنما هو فضاء محايث للحقل الثقافي يتأثر بكل أنماط الصراعات التي

---

(٢٣) Bourdieu, *Science de la science et réflexivité: Cours du Collége de France, 2000-2001*, pp. 34-39.

تجري فيه حول منافع رمزية، لا نفعية، بين قطب السائدين (قطب المحافظة والاتّباع، في الأشكال والمضامين والقواعد والمعايير) وقطب المسودين الطامحين (قطب التجديد والابتِداع، في الأشكال والمضامين والقواعد والمعايير أيضاً)، وهو يتكون من مجموع القضايا والمشكلات والمرجعيات والمذاهب والتيارات والمناهج والأساليب والأشكال والأعلام والمفاهيم التي يتيحها تاريخ الحقل الثقافي (في هذا العصر أو ذاك) للفاعلين[٢٤]، أولئك الذين لا ينتمون إليه إلا إذا تمثلتها أجسادهم ـ على هذا النحو أو ذاك ـ في شكل تَطَبُّعَات ثقافية تُوَجِّهُ تفكيرَهم، وإنتاجَهم للخطاب، وتحدد في زمن معين ما يمكن التفكير فيه وقوله وعمله وما لا يمكن، ووفق أي أساليب وأشكال وأنحاء ممكنة). فلا يكفي حقل الممكنات الخطابية أو الإيبستميه لوحده أن يفسر تكوّن الخطابات وتغيراتها الممكنة في الأساليب والأشكال والمضامين في هذا العصر أو ذاك؛ ولكي يكون قادراً على ذلك لا بد من أن نفتحه على الفاعلين الثقافيين الذين لا يتأسس وجودهم كفاعلين ثقافيين ـ جديرين بالانتماء إلى الحقل الثقافي، معنيين بما يجري فيه، مستثمرين طاقاتهم في منافسات وصراعات لعبه، إلا بتمثله تمثلاً جسدياً على شكل بنيات ذهنية، واستعدادات لتقسيم العالم ورؤيته والفعل فيه على هذا النحو أو ذاك بحسب مصالحهم ومواقعهم في الحقل الثقافي من جهة، وفي الكون الاجتماعي من جهة أخرى.

وبهذا المعنى، يقوم حقل الممكنات لدى بورديو خلافاً لشتراوس وفوكو ـ بتحديد الخطابات ومنتجيها في وضع وتاريخ معينين، أي إنه يقوم بإبراز طابعها التكويني والتاريخي وآليات تغيرها وتبدلها عبر مجرى الزمن، كما يقوم ـ خلافاً لنظرية الانعكاس التقليدية ـ بإبراز استقلالها النسبي عن المحددات المباشرة للمحيط الاقتصادي والاجتماعي. وهكذا لكي نفهم على سبيل المثال ـ يقول بورديو ـ الاختيارات التي يقوم بها مخرجو المسرح المعاصرون، لا يمكن أن نكتفي بإرجاعها إلى الشروط الاقتصادية وحال المساعدات والمداخيل، ولا حتى إلى انتظارات الجمهور، بل يجب أن نتعدى ذلك للرجوع إلى تاريخ الإخراج منذ سنوات ١٨٨٠ التي تكونت خلالها الإشكالية النوعية بوصفها كوناً من نقط النقاش ومجموعة من العناصر المكونة للعرض المسرحي، تلك العناصر التي يتعين على كل مخرج يستحق هذا

(٢٤) من كُتّاب ومفكرين وعلماء وفنانين ومثقفين.

الاسم أن يتخذ فيها ومنها موقفاً)[٢٥]. وعليه، فإن التغيرات التي تأتي بها رياح الثورات السياسية والتحولات التقنية والأزمات الاقتصادية والاجتماعية في الكون الاجتماعي، لا تنعكس مباشرة في الحقل الثقافي، ولا تفضي إلى تغيرات مماثلة في علاقات الفاعلين الثقافيين منتجي الخطاب، وفي الممكنات الثقافية، وفي أساليب الخطاب وموضوعاته، إلا إذا انكسرت على «موشور» (Prisme) قواعد الحقل الثقافي متخذة صيغاً ثقافية.

وإذا كانت الخطابات التي ينتجها الفاعلون الثقافيون تختلف وتتباين، وتتشابه وتتماثل، وفق ما يختارونه وما يستبعدونه، وما قد يدفعهم الصراع والتنافس إلى ابتداعه من ممكنات ثقافية تراكمت عبر تاريخ الحقل الثقافي، حقل إنتاج الخطابات وتداولها، فإن ذلك لا يعود ـ بحسب بورديو ـ إلى اختلاف أمزجة الفاعلين ونزوعهم الذاتي التلقائي إلى السجال، كما لا يعود إلى مكر لاشعور عقلي بنيوي أشبه ما يكون بالعقل المطلق لدى هيغل، بل يعود إلى حالة الحقل الثقافي التي يحددها الصراع ونسبة القوى بين الفاعلين الثقافيين منتجي الخطاب والأعمال الثقافية، وفي مركزه حقل الممكنات الثقافية التي يمارس من خلال الاختيار في ما بينها، وفي ما بين بدائلها، الفاعلون الثقافيون اختلافاتهم وصراعاتهم.

ولذلك لا نعجب، إذا ما وجدنا الكثير من الاختلافات والصراعات المنتجة لأشكال متباينة من الخطابات داخل الحقل الثقافي، ليست في حقيقتها اختلافات وصراعات ثقافية ـ معرفية بل مجرد اختلافات اجتماعية تحجب عن المنخرطين فيها ما يوحدهم معرفياً. ذلك أن كل طرف في النزاع لا يرى الإشكالات والمفاهيم والأحكام والأساليب والأشكال والمناهج التي يتيحها فضاء الممكنات داخل الحقل الثقافي في زمن معين، إلا انطلاقاً من موقعه الاجتماعي في الكون الاجتماعي، وموقعه الثقافي في الكون الثقافي، فيرى كل منهم فيها (انطلاقاً من زاوية رؤيته) ما لا يراه الآخرون، مضفياً الطابع الإطلاقي على رؤيته، حارماً بذلك نفسه من رؤية ما رآه الطرف المغاير له.

ومن ثم فإن إضفاء الطابع النسبي على الرؤى والمواقف، بموضعتها، أي بالعودة بها إلى المواقع الاجتماعية والثقافية المختلفة التي اتخذت انطلاقاً منها، لمن شأنه أن يفتح آفاقاً واسعة أمام رؤية أشمل وأعمق وأكثر تكاملاً وإحاطة

(٢٥) Bourdieu, *Raisons pratiques: Sur la théorie de l'action*, pp. 61-62.

بالقضايا والإشكالات التي يطرحها حقل الممكنات الثقافية أمام المنتسبين إليه.

فإذا أخذنا على سبيل المثال، مسألة قراءة الخطاب، وتفسير تكونه، وما يعرض له من تغير وتبدل وتنوع، سنجد عدداً من الفاعلين الثقافيين يتوزعون بحسب مواقعهم (وبالتالي بحسب ما يختارونه داخل فضاء الممكنات الثقافية المتاحة في عصرنا الراهن من ممكنات يستخدمونها في بناء خطاباتهم وما يستبعدونه منها)، إلى معسكرين اثنين:

ـ معسكر **القراءة الداخلية** للخطاب (البنيوية الصورية لدى الشكلانيين الروس، وشتراوس، وفوكو، وبارت/والنظرية الكانطية الجديدة للأشكال الرمزية لدى إرنست كاسيرير على سبيل المثال/ ، بالإضافة إلى موجة النقد الجديد في الولايات المتحدة/ وأنصار القراءة الداخلية من نقاد ومبدعين كإليوت في إنكلترا، وبول فاليري في فرنسا).

ـ ومعسكر **القراءة الخارجية** للخطاب: من أشهرها القراءة الماركسية الكلاسيكية الأكثر تداولاً (أو نظرية الانعكاس المباشر)، وقراءة لوسيان كولدمان البنيوية التكوينية (نظرية الانعكاس غير المباشر، أي الانعكاس بتوسط رؤية العالم التي تكونها الجماعات الاجتماعية لنفسها في الكون الاجتماعي).

عندما يحاول كل من المعسكرين تفسير الخطاب باعتباره قضية من قضايا فضاء الممكنات الثقافية للحقل الثقافي المعاصر، نجد الأول في صراعه التاريخي من أجل انتزاع موقع السيطرة على الحقل الثقافي من المعسكر الثاني، يبين عجز قراءة هذا الأخير، أي القراءة الخارجية عن إدراك مبدأ المحايثة الذي وحده يمكننا من تفسير ما به يكون الخطاب خطاباً، وما به يكون الخطاب العلمي علمياً، والخطاب الفلسفي فلسفياً، والخطاب الأدبي أدبياً، والخطاب الروائي روائياً. . . إلخ. فإذا كانت القراءة الخارجية قراءة ناجحة ـ ما في ذلك شك ـ في إبراز الوظائف الاجتماعية والأخلاقية والسياسية والأيديولوجية التي يستعمل فيها الخطاب من قِبل القوى الاجتماعية والتاريخية المختلفة، فإنها عاجزة عجزاً مطلقاً عن أن تكشف في الخطاب عما هو أساسي فيه: أي عما يجعله خطاباً متميزاً بأدبيته إذا كان خطاباً أدبياً، وبعلميته إذا كان خطاباً علمياً، وبفلسفيته إذا كان خطاباً فلسفياً، أي إنها تعجز في كل مرة عن اكتشاف **بنيته الداخلية**... ومن أجل قراءة الخطاب قراءة مطابقة لطبيعة الخطاب، من شأنها أن تميط اللثام عن بنيته الداخلية، يتعين فصله فصلاً مطلقاً

عن محيطه الاقتصادي والسياسي والاجتماعي، وعدم الاهتمام بوظائفه، والنظر إليه كنسق مستقل من العلاقات والقواعد والتحولات الداخلية. فالخطاب هنا ـ مهما كان جنسه ونوعه ومحتواه ـ هو أولاً وقبل كل شيء بنية مبنية من دون ذات بانية. فهو أشبه ما يكون هنا (في علاقته بشروط تكونه الخارجية) باللسان في علاقته بالكلام لدى دو سوسير. فإذا كان الشرط الأساسي لتأسيس علم اللسانيات هو فصل اللسان (وقراءته وفق مبدأ المحايثة) عن الكلام (الذي لا يمكن أن يكون موضوعاً للعلم في نظر دو سوسير)، فإن الشرط الأساسي لتأسيس علم للخطابات هو فصل الخطاب عن سياقاته الخارجية الاجتماعية منها والسياسية والاقتصادية والتاريخية، واعتبارها أنساقاً وبنيات رمزية قائمة بذاتها، مستقلة عن السياقات الاجتماعية والتاريخية المختلفة.

في مقابل ذلك، ينبري معسكر **القراءة الخارجية** لتبيان تهافت القراءة الداخلية للخطاب، مبرزاً مثاليتها، ووضعيتها، ونزعتها المحافظة. وحتى عندما يعترف لها بنجاحها في إبراز الأشكال والأساليب البلاغية والمنطقية للخطاب، فإنه يبرز فشلها المطلق في الكشف عن المهم: آليات تَكوُّن الخطاب، وتَكوُّن مدارسه، وتَغَيُّر أشكاله وتَنَوُّع أساليبه وتبدلها في مجرى تاريخ المجتمعات البشرية (أي: تاريخية الخطاب... سياقاته ووظائفه الأيديولوجية في المجتمع).

هكذا تبدو القراءتان متناقضتين متنافرتين تلغي إحداهما الأخرى، ولا ترى قضاياها إلا في الحدود التي يسمح بها موقع أصحابها في الفضاءين الاجتماعي والثقافي، لأن الصراع حول السيطرة يمنع كلاً منهما من رؤية ما يراه الآخر، وحتى عندما يتمكن من رؤية ما يراه الآخر، فإن مصلحته في **التميز** تمنعه من الاعتراف به وإدخاله في الحسبان. ولذلك كانت القراءتان معاً اختزاليتين بالمعنى الذي يكون به الاختزال دالاً على حصر الموضوع في جانب دون بقية جوانبه الأخرى.

هكذا، تختزل القراءة الداخلية الخطاب، والأعمال الثقافية بصفة عامة، في البنيات والأنساق اللغوية والمنطقية والرمزية وفق مبدأ «المحايثة الداخلية»، وتصل هذه القراءة أوج اكتمالها في نظر بورديو لدى فوكو عندما أرسى أبحاثه الإركيولوجية والجينيالوجية على مفاهيم كمفهوم الإيبستمي أو النظام الثقافي أو حقل الممكنات الاستراتيجية. غير أن إصرار القراءة الداخلية لدى فوكو ـ كما لدى غيره ـ على الاستقلالية المطلقة لنظام الخطاب، أي

لحقل ممكناته، سواء كان علمياً أو أدبياً أو فلسفياً، جعلها ـ يقول بورديو ـ عاجزة عن (إدراك وتفسير التغيرات التي تحدث في ذلك الكون المنفصل، اللهم إلا إذا (**منحته**) (**مبدأً دينامية داخلية**)، وقوة تغيير محايثة ملغزة كما لدى هيغل. . .)[٢٦]. وقد أدت هذه القراءة بفوكو وأمثاله من كبار القراء الداخليين للخطاب والأعمال الثقافية، إلى السقوط ـ بحسب بورديو ـ في نمط من النزعة (الماهوية والفتيشية التي ظهرت في ميادين أخرى كالرياضيات بصفة خاصة: وهاهنا يجب اتِّباع فيتغنشتين الذي يُذَكِّرُنا بأن الحقائق الرياضية ليست ماهيات خالدة خرجت مكتملة من الدماغ البشري، بل إنها **نتاجات تاريخية** لنموذج من العمل التاريخي المنجز وفق قواعد وانتظامات نوعية لهذا العالَم الاجتماعي الخاص الذي هو الحقل العلمي)[٢٧]. وبالطبع، ما ينطبق في هذا الصدد على الرياضيات ينطبق على أكوان الخطاب والأعمال الثقافية كلها.

ومن ثم، لتكتمل القراءة الداخلية من هذا النوع، يتعين اعتبار البنيات والأنساق وأنظمة الخطاب وحقل الممكنات الخطابية والثقافية والرمزية نتاجات تاريخية لفعل تاريخي ينجز من قبل فاعلين مؤهلين ثقافياً (بحكم إرثهم الثقافي وتنشئتهم واستعداداتهم الثقافية النوعية) لإنجازه وفق قواعد وانتظامات تميز الحقل الثقافي (وكل حقل فرعي من فروعه) عن الحقول الاجتماعية الأخرى في الكون الاجتماعي. وعندئذ، سنكون أمام قراءة جديدة، **انعكاسية**: لا يمثل الخارجي إلا الوجه الاجتماعي **الجينيالوجي** والتكويني والتاريخي للداخلي، ولا يمثل الداخلي إلا الوجه الخطابي واللغوي والرمزي **والإركيولوجي** للخارجي.

أما القراءة الخارجية (التي تتجلى في أنماط عديدة، لعل أبرزها القراءة الماركسية لدى لوسيان غولدمان[٢٨]، كما أشرنا سابقاً)، فتختزل الخطاب (والأعمال الثقافية) في رؤية العالم التي تكوّنها الجماعات الاجتماعية لنفسها لتعيش من خلالها تميزها عن بعضها البعض في الكون الاجتماعي، وتوجه صراعها

---

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٦٥. العبارة بالأسود من إضافتنا (غير أنها إضافة مستوحاة من نص بورديو نفسه).

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٢٨) قراءة لوسيان غولدمان لمسرح راسين، وفلسفة باسكال في كتابه الشهير: **الإله المختفي** (معتبراً إياهما خطاباً واحداً تتجانس بنيته المأساوية مع الرؤية المأساوية للعالم التي كونتها الجماعة الجانسينية لنفسها معبرة بها أيديولوجيا عن تميزها عن البورجوازية من جهة، ونبالة السيف من جهة أخرى، وعن انتمائها إلى نبالة الثوب).

فيه من أجل تحقيق مصالحها وتحسين شروط وجودها الاقتصادي والسياسي والثقافي. . . وعندئذ، لا يؤدي الفاعلون الثقافيون، منتجو الخطاب، إلا دور الوسيط الذي توكله جماعته الاجتماعية بالصياغة الخطابية والرمزية الأكثر انسجاماً لرؤيتها للعالم. ومن ثم، يختفي الكاتب كمنتج مباشر للخطاب، ليحضر محله كاتب جماعي هو الجماعة الاجتماعية التي تبدو (بحسب هذا النمط من القراءة الخارجية) باعتبارها السبب الحاسم أو السبب الغائي الوظيفي لإنتاج الخطاب.

يتساءل بورديو ـ في نقده لهذه القراءة، مبيناً حدودها وطابعها الاختزالي ـ عما إذا كان نجاح القراءة الخارجية في تحديد **وظائف الخطاب** (أي تحديد الجماعات والمصالح الطبقية والفئوية التي يعبر عنها الخطاب ويخدمها في الكون الاجتماعي)، يعني إحراز تقدم ما في فهم **بنية الخطاب**.

عن هذا التساؤل، يجيب بورديو مؤكداً أن «القول إن الدين «أفيون الشعوب» لا يخبرنا بشيء ذي بال عن بنية الرسائل الدينية. ويمكن أن أقول. . . إن بنية الرسالة هي الشرط اللازم لإنجاز وتحقق الوظيفة، إذا كانت هناك وظيفة تُذْكَر»[٢٩].

ويرى بورديو أنه إذا كانت نظرية الحقل قد كشفت عن حدود القراءة الداخلية، وتجاوزت ما حَرَمَتْ هذه القراءةُ نفسَها[٣٠] من رؤيته[٣١]، فإنها أبرزت بالمثل حدود القراءة الخارجية، وتجاوزت ما حَرَمَتْ هي الأخرى نفسها من رؤيته (للأسباب الاجتماعية نفسها التي تحكمت في القراءة الداخلية)، وهو أن (الاهتمام بالوظائف وحده يؤدي إلى الجهل بقضية المنطق الداخلي (للخطاب) وللموضوعات الثقافية، أي الجهل ببنيتها باعتبارها لغة: ويؤدي أكثر من ذلك إلى إغفال الجماعات التي تنتج (ذلك الخطابات) وتلك الموضوعات (من رهبان ورجال قانون ومثقفين وكُتّاب وشعراء وفنانين ورياضيين. . . إلخ). ويقوم هذا الخطاب والموضوعات الثقافية بدورها بوظائف لصالح تلك

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(٣٠) بسبب تلك الحدود التي فرضها عليها صراعها ضد أشكال القراءة الخارجية في سبيل السيطرة والنفوذ والوجاهة في الحقل الثقافي.

(٣١) وما حرمت نفسها بسبب حدود الصراع، هو أن البنيات والأنساق الخطابية مثلها مثل كل أنواع بنيات الأعمال الثقافية، ليست إلا نتاجاً تاريخياً لنشاط ثقافي واجتماعي وتاريخي نوعي ينجزه داخل حقل ثقافي خاص به، فاعلون متخصصون مؤهلون اجتماعياً وثقافياً لإنجازه، وفق قواعد وانتظامات الحقل الثقافي (وحقوله الفرعية كل بحسب قواعدها النوعية).

الجماعات. ها هنا تكمن أهمية ماكس فيبر ونظريته عن الفاعلين الدينيين. بيد أنه إذا كان محقاً في اهتمامه بالاختصاصيين ومصالحهم الخاصة، أي الوظائف التي يؤديها لصالحهم نشاطهم ومنتجات ذلك النشاط من مذاهب دينية ومدونات قانونية... إلخ.، فإنه لم ينتبه إلى أن أكوان رجال الدين هي ميكروكوزماتٌ اجتماعية، حقولٌ لها بنيتها الخاصة وقوانينها الخاصة(٣٢).

هكذا تنفتح حدود القراءتين الداخلية والخارجية على بعضهما البعض في إطار قراءة جديدة (داخلية خارجية معاً، وبطريقة انعكاسية) تجمع في نشاط تحليلي نقدي واحد بين مكتسباتهما العلمية التي تمكننا من تفسير الخطاب باعتباره **بنية لغوية** (رمزية)، **وفعلاً ووظيفة** اجتماعية نوعية، فعلاً ينجزه فاعلون مزودون بتطبع ثقافي نوعي يؤهلهم لإنجازه واستهلاكه وتداوله داخل حقل ثقافي يكوّنونه ويبنونه ويغيّرونه باستمرار بواسطة نشاطهم وصراعاتهم بالقدر الذي يكونهم ويبنيهم ويحدد علاقاتهم بقواعده النوعية، تلك القواعد التي لا تسمح للثورات والتغيرات الاجتماعية التي يعرفها الكون الاجتماعي في السياسة والاقتصاد بأن تمارس أثرها بصورة مباشرة، بل بصورة غير مباشرة بحسب منطق الحقل الثقافي ومنظومة قيمه الخاصة.

وهذا يعني أن القراءة الانعكاسية للخطاب والأعمال الثقافية، التي تجمع بين الداخل والخارج، والموضوع والذات، والبنية والفاعل، والنظام والتكون، والسانكرونيا والدياكرونيا، متدرجة بنا من الكون الاجتماعي إلى الحقل الثقافي، إلى حقل الممكنات أو الحقل السكولائي (أو ما يسميه فوكو بالنظام الثقافي، وبنظام الخطاب، وبالإيبستمية)، (وفق رؤية انعكاسية، بنيوية بانية)، ليست في واقع الأمر إلا نمطاً من السوسيولوجيا الجينيالوجية التي نجحت في موضعة القراءتين الداخلية والخارجية، أي رؤيتهما معاً (باعتبارهما وجهتي نظر مختلفتين باختلاف موقعيهما في فضاء وجهات النظر أي في فضاء الحقل الثقافي وفضاء الممكنات الثقافية المحايث له)، انطلاقاً من زاوية نظر مغايرة لهما تنطلق من نقطة هندسية مجانبة لهما معاً، غير أنها تمكننا من رؤيتهما معاً، حتى يظهر لنا بجلاء أن الحدود التي أقامها كل منهما ليست في حقيقتها حدوداً معرفية، بل حدوداً اجتماعية فقط فرضها منطق الصراع بين معسكريهما حول كسب رهانات الحقل الثقافي.

---

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٦٨.

غير أن هذه القراءة الانعكاسية، السوسيوجينيالوجية، التي نجحت في موضعة وجهات النظر الأخرى في الفضاء الثقافي المعاصر، بواسطة الكشف عن العلاقات التفاضلية التي تحددها[٣٣] كوجهات نظر ذات تاريخ، وذات موقع محدد في فضائها الثقافي، مضفية النسبية على كل منها[٣٤]، إذا لم تموضع ذاتها ـ بدورها ـ على المنوال نفسه، بواسطة تحليل اجتماعي ذاتي (Auto-Socioanalyse)[٣٥]، ستبدو (باعتبارها وجهة نَظَرِ وِجْهَاتِ النَّظر) كما لو كانت ـ بحسب لايبنتز (Leibniz) (١٦٤٦ ـ ١٧١٦) ـ «وجهة نظر الله، القادر وحده على إنتاج» الطابع الهندسي لكل المنظورات «أي المكان الهندسي لكل وجهات النظر بمعناه المزدوج: أي لكل المواقع ووجهات النظر، ذلك المكان الذي لا يمكن للعلم إلا أن يقترب منه إلى ما لا حد له»[٣٦].

وعندما يموضع بورديو وجهة نظره في فضاء وجهات النظر، (فضاء السكولي، والممكنات الثقافية المعاصر) كاشفاً عن الموقع الذي تنظر انطلاقاً منه إلى وجهات النظر الأخرى، يتمكن من اكتشاف أن الحدود الفاصلة التي ميزت طويلاً بين القراءتين الداخلية والخارجية (باعتبارهما وجهتي نظر متناقضتين يلغي أحدهما الآخر)، ليست حدوداً إيبستمولوجية، معرفية، علمية، وإنما هي حدود اجتماعية فقط كما أشرنا سابقاً. ولا شك في أن هذا الاكتشاف سيحررنا ـ إذا ما وضعناه في الحسبان، من العمى الإيبستمولوجي والمعرفي الذي يفرضه منطق الصراع المحايث لحقول الإنتاج الثقافي، ويجعل وجهات النظر تستفيد من المكاسب العلمية التي يكتشفها كل واحد منها، ما يجعل مسيرة العلم تندفع ـ من دون تلكؤ، وباقتصاد في الجهد والزمن ـ نحو الاقتراب إلى ما لا حد له، من تلك النقطة الهندسية التي تحتلها وجهات النظر.

---

(٣٣) المقصود: وجهات النظر الأخرى.

(٣٤) على الرغم من ميل كل منها إلى التشبث بوهم تقديم نفسها في شكل وجهة نظر مطلقة.

(٣٥) أشبه ما يكون بالتحليل النفسي. هذا التحليل هو الذي قام به بورديو في سياقات مختلفة، وخصص له كتيباً نشر بالألمانية في عام ٢٠٠١ قبل أن ينشر بالفرنسية قبل بضعة أشهر من وفاته في عام ٢٠٠٢. انظر Pierre Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, cours et travaux (Paris: Raisons d'agir, 2004).

(٣٦) Bourdieu, *Science de la science et réflexivité: Cours du Collége de France, 2000-2001*, p. 186.

المراجـــع

١ ـ العربيـة

كتـب

ابن حمودة، محمد. **الأنثروبولوجيا البنيوية أو حق الاختلاف من خلال أبحاث ليفي ستراوس.** الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٩٠.

ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم. **لسان العرب.**

بارت، رولان. **التحليل النصي: تطبيقات على نصوص من التوراة والإنجيل والقصة القصيرة.** ترجمة وتقديم عبد الكبير الشرقاوي. الرباط؛ الدار البيضاء: منشورات الزمن، ٢٠٠١.

باسكينز، أدولفو. **البنيوية والتاريخ.** ترجمة مصطفى المسناوي. بيروت: دار الحداثة، ١٩٨١.

بروب، فلاديمير. **مورفولوجية الخرافة.** ترجمة وتقديم إبراهيم الخطيب. الرباط: الشركة المغربية للناشرين المتحدين، ١٩٨٦.

بغورة، الزواوي. **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو.** القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠.

بنكراد، سعيد. **مدخل إلى السميائيات السردية.** مراكش: دار تينمل، ١٩٩٤.

بورديو، بيار. **قواعد الفن.** ترجمة إبراهيم فتحي. القاهرة: دار الفكر، ١٩٩٨.

دريفوس، أوبير وبول رابينوف. **ميشيل فوكو: مسيرة فلسفية.** مراجعة وشروحات مطاع صفدي؛ ترجمة جورج أبي صالح. بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠.

دولوز، جيل. **نيتشه والفلسفة**. ترجمة أسامة الحاج. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣.

العيادي، عبد العزيز. **ميشال فوكو: المعرفة والسلطة**. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٤.

غارودي، روجيه. **البنيوية: فلسفة موت الإنسان**. ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩.

فرويد، سيغموند. **خمسة دروس في التحليل النفسي**. ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩.

فوكو، ميشيل. **جنيالوجيا المعرفة**. ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي. الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٨.

ــــ . **حفريات المعرفة**. ترجمة سالم يفوت. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦.

ــــ . **الكلمات والأشياء**. ترجمة جماعية تحت إشراف مطاع صفدي. بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠. (الأعمال الكاملة لميشيل فوكو)

ــــ . **المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن**. ترجمة علي مقلد؛ مراجعة مطاع صفدي. بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠.

ــــ . **نظام الخطاب وإرادة المعرفة**. ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي. الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٨٥.

الكردي، محمد علي. **نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو**. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٢.

ليتش، إدموند. **كلود ليفي-شتراوس: البنيوية ومشروعها الأنثروبولوجي**. ترجمة ثائر ديب. بيروت: دار النهار؛ دمشق: دار كنعان، ١٩٨٥.

ليفي ـ شتراوس، كلود. **الأسطورة والمعنى**. ترجمة صبحي حديد. الدار البيضاء: عيون المقالات، ١٩٨٦.

ــــ . **الأنتروبولوجيا البنيوية**. ترجمة مصطفى صالح. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧٧.

ــــ . **من قريب ومن بعيد (الدوائر الباردة)**. حوارات مع ديديه إريبون؛ ترجمة مازن م. حمدان. دمشق: دار كنعان للدراسات والنشر، ٢٠٠٠.

ــــ وفلاديمير بروب. **مساجلة بصدد علم تشكل الحكاية**. ترجمة محمد معتصم. الدار البيضاء: عيون المقالات، ١٩٨٨.

المرنيسي، فاطمة. **الحريم السياسي**. ط ٢. ترجمة عبد الهادي عباس. دمشق: دار الحصاد، ١٩٩٣.

مفرج، جمال. **نيتشه، الفيلسوف الثائر**. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠٠٣.

نيتشه، فريدريك. **هكذا تكلم زرادشت**. بيروت: منشورات المكتب العالمي، [د. ت.].

ج ٣: **الآبقون**.

وعزيز، الطاهر. **بنيوية كلود ليفي-ستروس**. الرباط: دار الكلام، ١٩٩٠.

يقطين، سعيد. **تحليل الخطاب الروائي**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣.

دوريـات

بورديو، بيار. «الحالات الثلاث للرأسمال الثقافي.» ترجمة عبد اللطيف الفلق. **التدريس**: العدد ١٠، ١٩٨٧.

الدواي، عبد الرزاق. «الجينيالوجيا وكتابة تاريخ الأفكار.» **فكر ونقد** (الدار البيضاء): العدد ٣٠، ٢٠٠٠.

مجلة العلوم الإنسانية: العدد ٥٤، [١٩٩٦].

مجلة لارك: العدد ٧٠، ١٩٧٠.

٢ ـ الأجنبية

Books

Ansart, Pierre. *Les Sociologies contemporaines*. Paris: Seuil, 1990.

Benveniste, Emile. *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard, 1966. 2 vols. (Bibliothèque des sciences humaines)

Boullant, François. *Michel Foucault et les prisons*. Paris: Presses Universitaires de France, 2003.

Bourdieu, Pierre. Algérie *60*. Paris: Maison des sciences de l'homme, 1960.

_____. *Choses dites*. Paris: Editions de Minuit, 1987. (Le Sens commun)

_____. *La Distinction: Critique sociale du jugement*. Paris: Editions de Minuit, 1979. (Le Sens commun)

____ .*Esquisse d'une théorie de la pratique: Précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. [Paris]: Seuil, 2001.

____ . *Esquisse pour une auto-analyse*. Paris: Raisons d'agir, 2004. (Cours et travaux)

____ . *Homo academicus*. Paris: Editions de Minuit, 1984. (Le Sens commun)

____ .*Lecon sur la lecon*. Paris: Editions de Minuit, 1982.

____ . *Méditations pascaliennes*. Paris: Seuil, 1997. (Collection liber)

____ .*Questions de sociologie*. Paris: Minuit, 1980. (Documents)

____ . *Raisons pratiques: Sur la théorie de l'action*. Paris: Seuil, 1994.

____ . *Les Règles de l'art: Genèse et structure du champ littéraire*. Paris: Editions du Seuil, 1992. (Libre examen, politique)

____ . *Science de la science et réflexivité: Cours du Collège de France, 2000-2001*. 2ème éd. Paris: Raisons d'agir, 2002. (Collection «cours et travaux»)

____ . *Le Sens pratique*. Paris: Minuit, 1980. (Le Sens commun)

____ . *Si le monde social m'est supportable, c'est parce que je peux m'indigner*. Entretien mené par Antoine Spire; assisté de Pascale Casanova et de Miguel Benassayag; préface d'Antoine Spire. La Tour d'Aigues: Aube, 2002. (Monde en cours, intervention)

____ . *Sociologie de l'Algérie*. Paris: Presses universitaires de France, 1961. (Que sais-je?, le point des connaissances actuelles; no. 802)

____ . *Travail et travailleurs en Algérie*. Paris: Mouton, 1964. (Recherches méditerranéennes, documents; 1)

____ (dir.). *La Misère du monde*. Paris: Editions du Seuil, 1993. (Libre examen)

____ [et] Abdelmalek Sayad. *Le Déracinement; la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*. [Paris]: Editions de Minuit, [1964]. (Grands documents; 14)

____ et Jean-Claude Passeron. *Les Héritiers, les étudiants et la culture*. Paris: Editions de Minuit, 1966.

Charbonnier, Georges. *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*. Paris: Plon, 1989. (Agora)

Châtelet, François (dir.). *La Philosophie*. Verviers, Belgique: Marabout, 1979. 4 vols. (Marabout université)

Vol. 1: *De Platon à saint Thomas*.

Vol. 2: *De Galileé à Jean-Jacques Rousseau*.

Vol. 3: *De Kant à Husserl*.

Vol. 4: *Au XXème siècle*.

Chaunu, Pierre et Huguette Chaunu. *Séville et l'Atlantique*. Paris: SEVPEN, 1955-1960. 12 vols.

Détrez, Christine. *La Construction sociale du corps*. Paris: Le Seuil, 2002. (Coll. Points)

Dumézil, Georges. *Horace et les Curiaces*. Paris: Gallimard, 1949.

Foucault, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Editions Gallimard, 1994. 4 vols. (Bibliothèque des sciences humaines)

Vol. 1: *1954-1969*.

Vol. 2: *1970-1975*.

Vol. 3: *1976-1979*.

Vol. 4: *1980-1988*.

____. *Les Mots et les choses; une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966. (Bibliothèque des sciences humaines)

Gros, Frédéric. *Michel Foucault*. Paris: Presses universitaires de France, 1996. (Que sais-je?; 3118)

Herman, Jacques. *Les Langages de la sociologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1983. (Que sais-je?)

Lalande, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: Presses universitaires de France, 1996.

Lévi-Strauss, Claude. *Anthropologie structurale*. Paris: Ed. Pocket, 2001. (Agora)

____. *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon, 1996.

____. *Ouvrage collectif*. Paris: Gallimard, 1979.

____. *La Pensée sauvage*. Paris: Plon, 1999.

____. *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris: La Haye, Mouton et Co., 1967. (Collection de rééditions; 2)

____. *Le Totémisme aujourd'hui*. Paris: Presses universitaires de France, 1962. (Mythes et religions; 42)

____. *Tristes tropiques*. Paris: Plon, 1955. (Terre humaine)

Maingueneau, Dominique. *L'Analyse du discourse*. Paris: Hachette, 1976.

Martuccelli, Danilo. *Sociologies de la modernité: L'Itinéraire du XX^ème^ siècle*. [Paris]: Gallimard, 1999. (Folio, essais; 348)

Mauss, Marcel. *Sociologie et Anthropologie*. Paris: Presses universitaires de France (PUF), 1997. (Sociologie d'aujourd'hui)

Morgan, Lewis H. *Systems of Consanguinity, and Affinity of the Human Family*. [Washington, DC: Smithsonian Institution, 1870]. (Smithsonian Contributions to Knowledge; [vol. xvii, art.2])

Mouchot, Claude. *Introduction aux sciences sociales et à leurs méthodes*. Casablanca: Ed. Toubkal, 1986.

Mounier, Pierre. *Pierre Bourdieu, une introduction*. Paris: Pocket/La Découverte, 2001. (Agora; 231)

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *La Généalogie de la morale*. Paris: Gallimard, 1992.

Panofsky, Erwin. *Architecture gothique et pensée scolastique*. Traduction et postface de Pierre Bourdieu. Paris: Editions de Minuit, 1967.

Piaget, Jean. *Le Structuralisme*. 6ème éd. Paris: Presses universitaires de France (PUF), 1974. (Que sais-je?; no. 1311)

Pinto, Louis, Gisèle Sapiro et Patrick Champagne (dirs.). *Pierre Bourdieu, sociologue*. Paris: Fayard, 2004. (Histoire de la pensée)

Saussure, Ferdinand de. *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot, 1969.

Sumpf, Joseph. *Introduction à la stylistique du francais*. Paris: Larousse, 1971. (Sciences humaines et sociales)

Periodicals

Actes de recherches en sciences sociales: nos. 32-33, avril- Juin 1980.

Bourdieu, Pierre. «Habitus, code et codification.» *Actes de la recherche en sciences sociales*: no. 64, septembre1986.

____. «Les Trois états du capital culturel.» *Actes de recherches en sciences sociales*: no. 30, novembre 1979.

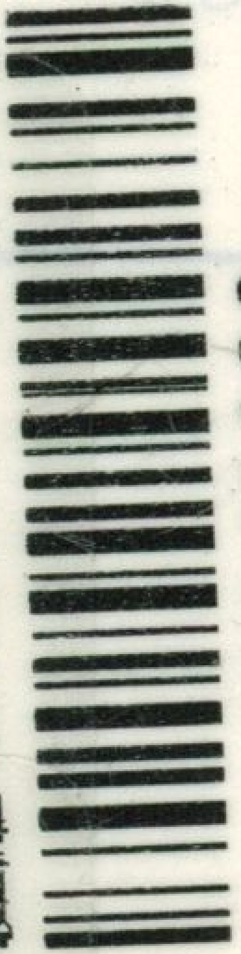
Chauviré, Christiane. «Des philosophes lisent Bourdieu (Bourdieu/Wittgenstein: La Force de l'habitus).» *Critique*: nos. 579-580, aout-septembre 1995.

Eribon, Didier. «Les Arcanes d'une pensée.» *Magazine littéraire*: no. 311, juin 1993.

Taylor, Charles. «Suivre une règle.» *Critique*: nos. 579-580, aout-septembre 1995.

هذا الكتاب

الموقع، الموقف، الاستيعاب، الاختيار، التجاوز، التماثل، الاختلاف والتميز، الرؤية الجديدة... إلخ. هذه الألفاظ والمفاهيم وما يشاكلها من ألفاظ أخرى تنثال على أقلامنا كلما رمنا الحديث عن الكون الثقافي، عن علم من أعلامه، أو نظرية من نظرياته، أو منهج من مناهجه، أو فكرة أو مفهوم من مفاهيمه، تحيلنا في الواقع إلى معنى الفضاء والمسافة والبعد والقرب، وإلى معنى التباين والاختلاف والتميز والصراع بكل ما يتضمنه من اتخاذ للمواقف ورسم للاستراتيجيات وتقدير للأرباح والخسائر. ذلك أن كل حديث عن مفهوم أو فكرة أو منهج أو عن علم من الأعلام أو عن عمل من الأعمال الثقافية بصفة عامة، يفترض على سبيل الوجوب الحديث عنه في علاقاته بغيره، بما يماثله وبما يخالفه، بما يتضمنه وبما يتجاوزه، بما يثبته ويؤكده وبما ينفيه ويلغيه... إنه لا يتحدد إلا وقد تموقع في نقطة ما من شبكة علاقات يتخذ نظامها صيغة فضاء هندسي، لا يمكن أن نصفه لا بكونه واقعياً يُمس باليد، ولا بكونه خيالياً، لأنه بكل بساطة، فضاء نظري افتراضي بنيوي علائقي رمزي، يسمو على الخيال ولا يقل عن الواقع المحسوس في موضوعيته وواقعيته.



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
بناية «سادات تاور»، شارع ليون، ص. ب: ٥٢٨٥ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٧ ٤٠٠١ ـ لبنان
هاتف: ٧٨٩٤٥٣ (١-٩٦١)
فاكس: ٧٨٩٤٥٤ (١-٩٦١)
E-mail: info@arabiyanetwork.com


ISBN 978-9953-533-05-6
9 789953 533056